Iswahyudi
Galih Akbar Prabowo
Fitri Annas Sholihah

pi

IDEOLOGI TERBELAH PESANTREN:

Ideologi Moderat dan Non Moderat Kitab Kuning di Pesantren

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI

Kyai Ageng Muhammad Besari

PONOROGO - JAWA TIMUR - INDONESIA

IDEOLOGI TERBELAH PESANTREN:

Ideologi Moderat Dan Non Moderat Kitab Kuning Di Pesantren

Publica Indonesia Utama

2023

IDEOLOGI TERBELAH PESANTREN:

Ideologi Moderat dan Non Moderat Kitab Kuning Di Pesantren

Iswahyudi
Galih Akbar Prabowo
Fitri Annas Sholihah

Publica Indonesia Utama

2023

***
Perpustakaan Nasional RI. Katalog dalam Terbitan (KDT)

xiv + 206 Hlm; 14,5 X 21 cm
ISBN: 978-623-8232-61-1
Cetakan Pertama, Juli 2023

**Judul: IDEOLOGI TERBELAH PESANTREN:
Ideologi Moderat dan Non Moderat Kitab Kuning Di Pesantren**

Penulis : Iswahyudi, Galih Akbar Prabowo, Fitri Annas Sholihah

Pemeriksa Aksara : Abu Roiz
Penata halaman : Tim Kreatif Publica Institute
Desain Cover : Tim Kreatif Publica Institute

Diterbitkan oleh:
Publica Indonesia Utama, IKAPI DKI Jakarta 611/DKI/2022
18 Office Park 10th A Floor Jl. TB Simatupang No 18, Kel. Kebagusan, Kec. Pasar Minggu
Kota Adm. Jakarta Selatan, Prov. DKI Jakarta
publicaindonesiautama@gmail.com

Kata Pengantar

Kami patut persyukur kepada Allah SWT yang telah memberi kekuatan fisik maupun non fisik sehingga kerja-kerja ilmiah sebagai wujud dari bagian peran manusia sebagai *khalifatullah* di muka bumi dapat dilakukan dengan baik. *Shalawat* dan *salam* semoga terlimpah kepada Nabi panutan, Muhammad SAW yang semua perkataan dan perbuatannya adalah hikmah dan rahmat bagi alam semesta.

Tulisan yang ada di hadapan pembaca ini adalah hasil penelitian tentang ideologi yang terbelah dari kitab kuning yang diajarkan di pesantren. Ideologi yang terbelah maksudnya adalah ideologi yang diresepsi oleh kalangan pesantren dengan mengambil bagian-bagian tertentu dari kitab kuning. Kalangan pesantren yang dimaksud adalah orang-orang yang belajar di pesantren baik yang sudah lulus maupun belum. Mereka semua menjadikan kitab kuning sebagai referensi utama dalam kehidupan. Pesantren yang dimaksud dalam penelitian ini adalah pesantren dalam kategori pesantren di bawah semangat sebagaimana organisasi sosial keagamaan Nahdlatul Ulama (NU). Banyak ilmuan menyebut pesantren ini, walau sekarang sudah tidak

tepat lagi, sebagai pesantren tradisional, pelajarnya memakai sarung dan kitab kuning sebagai buku wajibnya. Pesantren dalam kategori ini mengecualikan pesantren dalam kategori modern, suatu pesantren yang menjadikan kajian utama kompetensinya dalam bidang bahasa, Arab dan Inggris.

Penelitian ini memberi gambaran kepada kita bahwa moderatisme yang dihubungkan dengan kitab kuning perlu mendapatkan perhatian serius. Ternyata ada sisi-sisi non moderat yang memungkinkah tumbuh dari kitab kuning. Kitab kuning adalah *model for* sekaligus *model of* bagi keberagamaan terbesar umat Islam. Hal ini terjadi karena kitab kuning adalah buku agama yang menjadir referensi penting bagi kalangan Nahdliyin, sebutan untuk warga NU. Kitab kuning ditransformasikan secara sistemik dalam lembaga penting NU yaitu pondok pesantren. Para elit agama di kalangan Nahdliyin rata-rata adalah mereka dengan kualifikasi yang baik dalam kitab kuning. Namun kategori ini tidak selamanya tepat. Seperti yang terlihat dalam bab II, kitab kuning yang ada di Indonesia, sebagian besar adalah berafiliasi kepada madzhab Shafi'i. Sementara itu, bukan suatu kepastian bahwa pengikut Shafi'i memiliki afiliasi organisasi keagamaan kepada NU. Organisasi Persatuan Tarbiyah Islamiyah (PERTI) misalnya adalah pengikut Shafi'i. Demikian pula organisasi Nahdlatul Wathon (NW) yang banyak berkembang di NTT, NTB dan daerah-daerah sekitarnya adalah bermadzhab Shafi'i.

Kitab kuning selama ini digambarkan memiliki semangat moderatisme tinggi. Banyak bukti ditunjukkan oleh para penulis, misalnya terdapat banyak kata seperti *fihi qaulani* (dalam masalah ini ada dua pendapat), *fihi aqwalun* (terdapat banyak pendapat), *fihi wajhani* (di dalamnya ada dua pandangan) dan lain-lain. Kitab kuning juga sering menghadirkan berbagai perspektif dalam masalah hukum. Tidak saja menawarkan berbagai pandangan dalam satu madzhab seperti pandangan Imam Nawawi dan Rafi'i atau pendapat Ibn Hajar dan Imam Ramli, tetapi juga pendapat lintas madzhab seperti Imam Malik, Imam Abu Hanifah dan Imam Ahmad bin Hanbal. Hal seperti ini dapat kita jumpai dalam kitab kecil semacam *Fathul Qorib, Kifayat al-Akhyar* dan lain-lain. Namun, ada berbagai sisi dalam kitab kuning yang jarang diungkap oleh para peneliti yaitu adanya peluang tidak moderat atau eksklusif. Ada dua contoh sebagai misal. Pertama, larangan salat dibelakang orang yang salatnya dianggap tidak sah karena tidak membaca *basmalah* atau tidak sahnya bermakmum kepada orang yang mengatakan bahwa tidak ada kebangkitan jasmani di akhirat sebagaimana pandangan kaum filsuf seperti Ibn Sina dan al-Farabi. Penjelasan tersebut misalnya dapat dijumpai dalam kitab *al-Minhaj al-Qawim* atau *Kifayat al-Akhyar.* Kedua, anggapan kafir kepada orang yang mengatakan bahwa alam ini *qadim* seperti pandangan kelompok Mu'tazilah. Dari sini ada klaim-klaim dalam kitab kuning dengan mengatakan "kafir" kepada orang lain. Kitab kecil *al-Waraqat* yang

diajarkan di pesantren memuat diktum-diktum seperti itu. Justifikasi "kafir" dan pelaku bid'ah sering dijumpai dalam kitab kuning. Implikasinya, tidak jarang dari pengamal kitab kuning menghukumi sesama pengikut kitab kuning (karena berpikir rasional) dianggap sebagai kelompok liberal dan sesat.

Penelitian ini bertujuan untuk melengkapi sisi-sisi yang kurang tersentuh oleh para peneliti kitab kuning tentang moderatisme dan non moderat yang inheren di dalam kitab kuning tersebut. Penelitian ini menggunakan perspektif Pierre F. Bourdieu untuk melihat ideologi apa yang bersemayam dalam dua sisi berlawanan tersebut. Selamat membaca dan mengkritisi

Ucapan Terima Kasih

Penelitian ini adalah hasil kompetisi dalam penelitian yang diadakan oleh Kementerian Agama (KEMENAG) RI, dalam hal ini oleh Direktorat Pendidikan Tinggi Keagamaan Islam Direktorat Jenderal Pendidikan Islam Kementerian Agama. Ucapan terimakasih pertama-tama kami haturkan kepada Kementerian Agama yang telah memercayakan kepada kami sekaligus membiayai penelitian ini sehingga kami bisa ikut berpartisipasi dalam kegiatan mulia ini, sebagai bagian dari tri dharma perguruan tinggi di samping pendidikan dan pengabdian kepada masyarakat. Semoga penelitian ini memiliki manfaat untuk umat beragama di Indonesia yang toleran, moderat dan plural. Penelitian ini diharapkan pula bisa menjadi sumbangan pemikiran terhadap pendidikan pesantren, suatu lembaga pendidikan yang ikut menyumbang terhadap sejarah kebangsaan Indonesia.

Penelitian ini bisa terlaksana juga karena dukungan dari kampus tempat kami mengabdi yaitu Institut Agama Islam Negeri (IAIN) Ponorogo mulai dari Rektor, Dekan Fakultas Ushuluddin Adab dan Dakwah dan juga ketua Lembaga

Penelitian dan Pengabdian kepada Masyarakat IAIN Ponorogo serta para dosen dan tenaga kependidikan yang ikut membantu dalam penyelesaikan penelitian ini. Semoga Allah SWT memberi balasan yang setimpal terhadap apa pun yang diberikan.

Ucapan terimakasih juga kepada keluarga kami, istri dan anak-anak yang ceria ikut memberi semangat untuk terlaksananya penelitian ini. Senyum mereka dan tawa mereka adalah motivasi tak ternilai.

Kepada semua pihak yang telah memberi motivasi, saran dan masukan dari bidang masing-masing termasuk memberi masukan dalam sisi penulisan, kami hanya berdoa kepada Allah SWT, semoga Allah SWT memberi pahala kepada mereka dari setiap orang yang membaca maupun terinspirasi dari penelitian ini. Semoga.

Daftar Isi

BAB V

BAB I
Pendahuluan
Memahami Dua Sisi
Kitab Kuning di Pesantren

A. Berbagai Problem

Pandangan banyak intelektual tentang pesantren, melalui pengajaran kitab kuning, akan dapat memproduksi Islam yang moderat perlu dipertanyakan. Pesantren yang disebut oleh Ni'am sebagai *the miniature of of moderate Islam in Indonesia*[1] dan diberi label sebagai tempat produksi ideologi damai dan moderat oleh Sahri[2] dan Kusmira[3] atau tempat di mana anti radikalisme ditanamkan seperti diutarakan oleh Arifin, Madarik[4] dan Kholis[5] ternyata menyimpan dua sisi yang

---

1 Syamsun Ni'am. "Pesantren : the miniature of moderate Islam In Indonesia", *IJIMS, Indonesian Journal of Islam and Muslim Societies,* Volume 5, Number 1, June 2015: 111-134.

2 Iksan Kamil Sahri, "Ideologi Damai Kaum Pesantren: Studi atas Narasi Kurikulum Pesantren Salaf." Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies), Vol. 6 No. 1 (2018); 85-106.

3 Dwi Kusmira, "Moderatism of Pesantren Education in Indonesia. *Jurnal Ilmiah Pesantren,*" Vol. 4 No. 2 (2018), 527–542.

4 Badrul Arifin, "Kurikulum Anti-Radikalisme Dalam Pendidikan Pesantren," *Jurnal Pusaka* (2020), Vol. 8, No. 1, 12–24.

5 Nur Kholis."Pondok Pesantren Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme," AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 22, No. 01 Januari-Juni 2017,154-170.

berseberangan. Dua sisi tersebut adalah sisi eksklusifisme dan sisi inklusifisme. Sisi eksklusifisme tersebut tampak misalnya dalam hal justifikasi-justifikasi fikih seperti tidak bolehnya salat di belakang pelaku bid'ah seperti Mu'tazilah atau tidak boleh mengikuti imam yang bermadzhab Hanafi. Hal ini disebabkan karena madzhab Hanafi tidak menjadikan al-Fatihah sebagai rukun salat. Abu Ishaq bahkan mengatakan salat sendiri lebih utama daripada menjadi makmun dari seorang imam yang bermadzhab Ḥanafi. Kitab kuning seperti *Kifāyat al-Akhyār* karya Taqyu al-Dīn al-Ḥuṣni telah menunjukkan hal tersebut.[6] Sedangkan sisi inklusifisme tampak misalnya dalam resepsi terhadap aktifitas kultural yang dilakukan oleh umat Islam Indonesia seperti yang ditunjukkan oleh Iswahyudi dan Safala mengenai argumen-argumen kitab kuning pesantren tentang ritual lingkaran hidup (*life circle*) orang Jawa seperti ritual kelahiran, hitungan pernikahan dan ritual pasca kematian.[7]

Eksklusifisme dan inklusifisme pesantren tersebut dimulai dari ideologi pesantren yang berpusat dari kitab kuning. Kitab kuning mengikuti Geertz adalah *model for* dan *model of*.[8] *Model for* adalah acuan dan konstitusi

---

[6] Taqiyu al-Dī Abū Bakar Muḥammad Al-Ḥushṇī Al-Ḥusainī Al-Dimasyq, *Kifāyat Akhyār fi Ḥalli Ghāyat al-Ikhtiṣār*, Juz. 1, (Dār al-Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), 133.

[7] Iswahyudi dan Udin Safala, "Ideologi Argumen-Argumen Keagamaan Tradisi Lingkaran Hidup dalam Kitab Kuning" *Islamica*, Volume 14, NO. 1, (September 2019), 1–24.

[8] Clifford Geert, *Kebudayaan dan Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 7-9.

dalam bertindak warga pesantren. Kitab kuning memberi perspektif terhadap aktivitas kemanusiaan. Kitab kuning memberi informasi tentang pengetahuan Islam.[9] Kitab kuning adalah rujukan dan tempat kembali bagi warga pesantren ketika menghadapi masalah kehidupan.[10] Sementara *model of* adalah aktivitas yang mewujud dalam aktualitas kehidupan berupa praktik-praktik ibadah, ritual-ritual dan penggunaan simbol-simbol keberagamaan.

Dua watak eksklusif dan inklusif tersebut disebabkan oleh dua hal. *Pertama,* kitab kuning adalah refleksi ideologis dari penyusunnya. Penyusun suatu karya mengikuti Heidegger tidak dapat dilepaskan dari pengaruh sejarah, faktor kultural dan kondisi sosiologis jamannya. Heidegger menyebutnya sebagai pengaruh *fore structure of understanding* yaitu struktur pemahaman yang telah dimiliki sebelumnya oleh penyusun suatu karya.[11] Oleh karena itu, dapat dipahami jika diktum-diktum kitab kuning kadangkala tampak eklektik sehingga tampak eksklusif di satu sisi dan inklusif di sisi lain.

Kedua, kitab kuning tidak dalam satu ragam. Kitab kuning meliputi berbagai keilmuan dalam epistemologi

---

[9] Zaini Dahlan,"Khazanah Kitab Kuning: Membangun Sebuah Apresiasi Kritis," Jurnal *Ansiru Pai*, Volume.3 No., 1 Januari-Juni 2018, 1–19.

[10] Iswahyudi dan Udin Safala, "Ideologi Argumen-Argumen, 1-24.

[11] Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, (Northwestern University Press, 1969). 130-131.

yang berbeda. Mengikuti kerangka epistemologi al-Jabiri (*bayānī, 'irfānī* dan *burhānī*)[12] misalnya, maka kitab kuning di pesantren dapat mengikuti tiga epistemologi sekaligus yaitu *bayani* berupa kitab kuning fikih (seperti kitab *Fatḥ al-Qarīb* dan *Fatḥ al-Mu'īn), 'irfānī* berupa kitab kuning tasawuf (seperti kitab *Bidāyat al-Hidāyah* dan *Minhāj al-'Ābidīn*) dan *burhānī* berupa kitab kuning logika (*Iḍāḥ al-Mubhām* dan *Sullam al-Munawraq*). Ragam epistemologi tersebut menghasilkan model keberagamaan yang terbelah. Ketika seseorang memiliki kecenderungan yang kuat pada epistemologi *bayani,* seseorang tersebut akan memiliki potensi untuk bersikap eksklusif. Di sisi lain, jika seseorang memiliki kecenderungan kepada epistemologi *'irfānī* atau *burhānī,* maka dimungkinkan ia akan memiliki kecenderungan moderat dalam beragama atau berwatak inklusif dalam keberagamaan. Moderatisme beragama tersebut dapat dicontohkan dengan melakukan analisa kritis atas teks-teks agama untuk di sesuaikan dengan situasi dan lingkungan teks diterapkan.[13]

Fakta tentang kitab kuning di pesantren yang menghadirkan ideologi moderat di satu sisi serta

---

[12] M. 'Abid. Al-Jabiri, *Takwin al-'Aql al-'Arabi* (Dirasah al-Wihdah al-Arabiyah, 1989), 251-253. Lihat juga, Nurlaelah Abbas, "Al-Jabiri Dan Kritik Nalar Arab (Sebuah Reformasi Pemikiran Islam)". *Aqidah-ta:: Jurnal Ilmu Aqidah,* Vol. 1, No. 1 (2015), 163.

[13] Chafidz Wahyudi, "Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl," *Teosofi: Jurnal Tasawuf dan Pemikiran Islam,* Volume 1 Nomor 1 Juni 2011, 75.

eksklusifisme di sisi lain inilah yang menarik untuk diteliti. Alasannya adalah sebagai berikut:

Pertama, kitab kuning sering dijadikan sebagai justifikator atas moderatisme pesantren dalam beragama. Bagi mereka, pesantren adalah harapan bagi keberagamaan di Indonesia yang toleran, damai dan saling menghargai. Tulisan Ni'am, Sahri dan Kusmira di atas menunjukkan hal tersebut. Namun pandangan ini hanya didasarkan kepada penerimaan pesantren kepada budaya lokal atau tradisi-tradisi yang berlaku di masyarakat dengan menjadikan kitab kuning sebagai rujukan utama. Moderatisme yang dibangun atas konsep penerimaan budaya ini, sebenarnya tidak memiliki pijakan kokoh, karena akan mudah diserang oleh kelompok puritan yaitu suatu kelompok yang memahami Islam secara kaku, tekstualis, terputus dengan realitas dan tidak kritis terhadap situasi di balik teks. Kelompok puritan, bagi Abou el-Fadl adalah lawan dari kelompok moderat.[14] Kelompok puritan, oleh karena itu pun menyerang logika kitab kuning dengan berbagai perspektif seperti logika orisinilitas sumber ajaran normatif Islam dan logika korespondensi kitab kuning dengan alam faktual kehidupan.

Kedua, kitab kuning menghadirkan konflik internal di kalangan pesantren. Munculnya NU Garis Lurus (Idrus Ramli, Litfi Basori dan lain-lain) sebagai lawan dari

[14] Kholed Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, H. Mustofa (ed.), (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 26-29.

NU yang dianggap liberal (Said 'Aqil Siradj, Masdar F. Mas'udi dan lain-lain) adalah refleksi dari keterpecahan epistemologi kitab kuning tersebut. Terlepas dari konflik politik organisasi maupun politik kebangsaan, kedua kelompok ini sering berbeda pandangan dalam masalah-masalah agama. Kedua kelompok mengaku sebagai alumni pesantren dan sama-sama merujuk kepada sumber kitab kuning yang sama. Sebagai suatu rukun eksistensial yang tidak boleh ditinggalkan dalam pesantren,[15] berarti kitab kuning tersebut memiliki problem di dalamnya. Apakah problem tersebut muncul dari substansi kitab kuning itu sendiri atau problem tersebut berasal dari ideologi pengarang atau dari ideologi pembaca? Mencari jawab atas masalah ini bermanfaat dalam memberi solusi formatif bagi keberagamaan yang moderat di Indonesia.

Ketiga, pesantren memiliki nilai strategis bagi ideologisasi aliran keagamaan. Oleh karena itu, pesantren, saat ini, telah dijadikan sebagai salah satu alat ideologisasi Islam puritan (fundamentalis, radikal dan tekstualis) di Indonesia di samping kampus dan masjid.[16] Pesantren-pesantren ini dipastikan tidak menjadikan kitab kuning sebagai kurikulumnya. Secara ideologis dapat dijelaskan bahwa menghancurkan Islam moderat di Indonesia, salah

---

[15] Zamakhsyari Dhofier, *Dhofier, Zamakhsyari: Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* (Jakarta: LP3ES, 1994), 51-55.

[16] Iswahyudi, Udin Safala, Umi Kulsum "The Revivalisme of Veiled Female Student: An Account of Their Views of Democracy in Indonesia," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Volume 9, Number 2, December 2019, 380–406.

satu caranya adalah dengan menghancurkan bangunan ideologisnya yaitu kitab kuning. Namun sayangnya, bangunan Islam moderat yang banyak dijustifikasi kitab kuning mengandung kontradiksi internal. Kontradiksi tersebut tampak dari ideologi yang kontradiktif pula dalam kitab kuning. Fatwa-fatwa MUI tentang Syi'ah, Ahmadiyah dan Liberalisme yang menghadirkan kekerasan kepada mereka misalnya seperti ditunjukkan Iswahyudi salah satunya adalah dengan argumentasi-argumentasi kitab kuning.[17]

B. Fokus Kajian

Pesantren yang dimaksud dalam penelitian ini pesantren dalam kategori yang disebut oleh Zamakhsyari Dhofier yaitu pesantren yang menjadikan unsur kitab kuning sebagai ciri utama pesantren, di samping masjid, asrama dan kiai serta pola pengajarannya yang unik yaitu sistem *sorogan* (mengaji di hadapan kiai) dan *bandongan* (kiai membaca sementara santri mendengarkan.[18] Oleh karena itu, pesantren-pesantren yang tidak menjadikan kitab kuning sebagai kurikulum khusus serta tidak menggunakan pola pengajaran yang khas tersebut bukan termasuk dalam lingkup penelitian ini. Pesantren dalam kategori modern atau *khalafiyah* (*'aṣriyah*) dengan ciri seperti adanya kelonggaran dalam memandang kiai,

---

[17] Iswahyudi, "MUI dan Nalar Fatwa-fatwa Eksklusif," *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*,", Vol. 11 No. 2 Desember 2016, 361.

[18] Amin Haedari, et. al, *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global,* (Jakarta: IRD Press, 2004), 15.

mengajarkan kurikulum umum, kitab kuning bukan fokus sentral pembelajaran,[19] dengan demikian tidak termasuk dalam kajian ini. Adapun pesantren semi modern atau pesantren kombinasi yang menjadikan kitab kuning sebagai kurikulum inti dapat dimasukkan dalam katergori penelitian ini.

Sementara itu kitab kuning yang dimaksud adalah kitab kuning dalam kategori yang ditulis oleh Martin Van Bruinessen seperti *Sullam al-Tawfiq, Bājūrī, al-Iqnā', Bujairimī, al-Muḥarrar, Minhāj al-Ṭālibīn, Fatḥ al-Mu'īn, Sharḥ Minhāj, Fatḥ al-Wahhāb, Bughyat al-Mustarshidīn, I'anat al-Ṭālibīn*, *Tawsikh 'alā Ibn Qāsim, Jam'u al-Jawāmī', al-Ashbah wa al-Naẓāir, Kifāyat al-Akhyār, Bidāyat al-Hidāyah, Sirāj al-Ṭālibīn, Minhāj al-'Abidīn, Iḥyā' Ulūm al-Dīn, Sullam al-Munawwaroq, Iḍāḥ al-Mubham,* dan lain-lain. Kitab-kitab tersebut diklasifikasikan oleh Van Bruinessen dalam kajian fiqh 20 %, Akidah 17 %, tata bahasa Arab 12 %, kumpulan hadis 8 %, tasawuf 7 %, akhlak 6 %, kumpulan doa atau mujarrobat 5 % dan manaqib atau sejarah nabi 5 %.[20]

Buku ini, oleh karena itu akan mencari jawab dan menganalisa beberapa hal penting berikut, pertama ungkapan-ungkapan atau gagasan-gagasan moderat dan non moderat dalam kitab kuning yang diajarkan

---

[19] Mardiyah, *Kepemimpinan Kiai dalam Memelihara Budaya Organisasi* (1st ed.), (Malang: Aditya Media Publshing, 2012), 16.

[20] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. (Bandung: Mizan, 1995), 114-122.

pesantren, kedua menelusuri ideologi keagamaan yang dikandung kitab kuning yang diajarkan di pesantren dan ketiga melihat secara kritis pembacaan kitab kuning sehingga menghasilkan resepsi hukum yang berbeda di kalangan pesantren.

Seperti diketahui, kajian tentang hubungan kitab kuning dan moderatisme beragama selama ini cenderung ditempatkan secara koheren dan paralel. Artinya, hubungan keduanya dinilai saling memberi justifikasi antara satu dengan yang lain. Pesantren adalah tempat persemaian moderatisme karena di dalam pesantren diajarkan kacamata realitas yang inklusif yaitu kitab kuning. Di sisi lain, kitab kuning memberi kekuatan normatif argumen bagi prilaku pesantren terhadap tradisi dan budaya yang telah berlangsung lama sejak kehadirannya. Moderatisme di satu sisi dan kitab kuning di sisi lain adalah dua hal yang simbiotik. Namun dari perspektif inilah para peneliti kurang jeli dalam melihat pola hubungan tersebut. Para peneliti terjebak kepada argumen-argumen kitab kuning yang afirmatif atas moderatisme dan kurang memperhatikan pernik-pernik pernyataan kitab kuning yang bias ideologis dan eksklusif. Akibatnya argumen moderatisme pesantren gagal untuk menjelaskan eksklusifisme beragama yang didasari oleh kitab kuning.

C. Kajian Tentang Kitab Kuning

Kajian tentang kitab kuning yang dihubungkan dengan moderatisme pesantren dapat dipilah dalam tiga kategori. *Pertama*, kajian yang melihat kitab kuning dalam rangkaian kurikulum pendidikan yang membentuknya. Termasuk dalam kajian ini adalah tulisan Iksan Kamil Sahri,[21] Badrul Arifin dan Muhammad Badarik[22] serta tulisan Muhammad War'i[23] dan lain-lain. *Kedua*, kajian kitab kuning yang dihubungkan dengan keterkaitan *daily life* warga pesantren terutama para santri seperti kajian yang dilakukan oleh Syamsul Ma'arif, Achmad Dardiri, Djoko Suryo,[24] dan Nur Kholis.[25] *Ketiga*, kajian spesifik isi atau kandungan kitab kuning yang menghadirkan moderatisme dalam isu-isu tertentu seperti kajian

---

[21] Insan kamil Sahri," Ideologi Damai Kaum Pesantren: Studi atas Narasi Kurikulum Pesantren Salaf. *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*, Vol. 6 No. 1 (2018), 85-106.

[22] Badrul Arifin, "Kurikulum Anti-Radikalisme Dalam Pendidikan Pesantren," *Jurnal Pusaka* (2020), Vol. 8, No. 1, 12–24.

[23] Muhammad War'i, "Nalar Santri : Studi Epistemologis Tradisi Di Pesantren," dalam *Fikri : Jurnal Kajian Agama*, Volume 4, Nomor 2, Desember 2019, 4.

[24] Syamsul Ma'arif, Achmad Dardiri, Djoko Suryo, "Inklusivitas Pesantren Tebuireng: Menatap Globalisasi Dengan Wajah Tradisionalisme," *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi Dan Aplikasi*, Volume 3, Nomor 1, Juni 2015, 81–94.

[25] Nur Kholis."Pondok Pesantren Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme," AKADEMIKA: Jurnal Pemikiran Islam, Vol. 22, No. 01 Januari-Juni 2017, 153

Iswahyudi dan Udin Safala,[26] Imam Nakha'i[27] dan Hisny Fajrussalam.[28]

Dalam katergori pertama yaitu kajian yang melihat kitab kuning dalam rangkaian kurikulum pendidikan yang membentuknya, Sahri dalam kajiannya tentang *Ideologi Damai Kaum Santri: Studi atas Narasi Kurikum Pesantren* menguraikan solusi yang ditawarkan oleh Pesantren dalam menghadapi radikalisme dan terorisme. Bagi Sahri, kurikulum pesantren mampu menjadikan para santri memiliki toleransi beragama. Hal ini disebabkan karena dalam kurikulum tersebut terdapat keseimbangan antara fikih dan tasawuf. Jika fikih berisi kajian benar dan salah, maka tasawuf memberi perspektif tentang instropeksi diri untuk tidak menuduh orang lain salah. Hanya saja, kajian Sahri masih bersifat deskriptif dalam melihat kurikulum pesantren serta melupakan bagaimana narasi-narasi tentang tasawuf dan fikih itu dikonstruksi oleh kitab kuning.

Seperti kajian Sahri dalam katerogi pertama adalah kajian Arifin dan Badarik *Kurikulum Anti-Radikalisme dalam Pendidikan Pesantren.* Dalam kajiannya, Arifin

---

26 Iswahyudi dan Udin Safala, "Ideologi Argumen-Argumen Keagamaan Tradisi Lingkaran Hidup dalam Kitab Kuning," *Islamica*, Volume 14, NO. 1, (September 2019), 1–24

27 Imam Nakha'i, *Fiqh Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning*, (Jakarta: Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2011).

28 Hisny Fajrussalam, "Core Moderation Values dalam Tradisi Kitab Kuning di Pondok Pesantren," *Attulab: Islamic Religion Teaching & Learning Journal*, Volume 5 Nomor 2 tahun 2020, 213.

dan Badarik menjelaskan tentang kurikulum pesantren yang komparatif dan diversifikatif. Kurikulum yang komparatif menurut keduanya ditunjukkan dengan adanya fikih perbandingan (*fiqh muqāran*) dan penjelasan perbedaan pendapat dalam masalah hukum. Sedangkan aspek diversifikasi kurikulum dibuktikan dengan adanya kurikulum yang telah termetamorfosis dalam berbagai bentuk seperti kurikulum pendidikan formal. Dengan dua bekal ini menurut Arifin dan Badarik, pesantren akan sulit disusupi oleh aliran radikal. Kajian Arifin dan Badarik sangat bagus dalam menjelaskan bentuk kurikulum pesantren dan memberi gambaran awal tentang anti radikalisme pesantren, namun kajian ini melupakan benih-benih eksklusifime pesantren yang ada dalam kurikulum tersebut. Dengan kata lain, Arifin dan Badarik melupakan kontradiksi internal dalam isi kurikulum yang sebenarnya harus diantisipasi juga.

Kajian ketiga dalam kategori pertama adalah tulisan Muhammad War'i dengan judul *Nalar Santri: Studi Epistemologis Tradisi di Pesantren.* Dalam kajiannya, War'i membagi nalar santri ke dalam 4 nalar yaitu nalar *bayānī* dalam bentuk kekayaan literasi keilmuan yang mewujud dalam kitab kuning; nalar *'irfānī* dalam bentuk ketajaman intuisi melalui tasawuf dan tarekat; nalar *burhānī* dalam bentuk tradisi *bahṭu al-masāil* dan nalar *ḥikmah* dalam bentuk aktivisme penyerahan diri kepada kiai untuk mencari *barakah.* Menurut War'i,

melalui nalar ini, pesantren dapat membentuk sikap inklusif dan moderat santri dalam beragama yang plural di Indonesia ini. Kajian War'i sayangnya terlalu luas sehingga War'i menganggap nalar tersebut pada posisi seimbang dan tidak berat sebelah. War'i melupakan fakta bahwa epistemologi tersebut sebenarnya berjalan secara timpang, di mana nalar *bayānī* lebih dominan di banding nalar lainnya. Bukankah nalar *bayānī* adalah panggung bagi hadirnya literalisme yang menjadi dasar bagi eksklusifisme.

Adapun kajian dalam kategori kedua yang melihat kitab kuning dalam keterkaitannya dengan *daily life* santri adalah seperti kajian Maarif, Dardiri dan Suryo. Dalam kajiannya *Inklusivisme Pesantren Tebuireng: Menatap Globalisasi dengan Wajah Tradisionalisme.* Kajian ini dengan mengambil contoh Pesantren Tebuireng, melakukan penerimaan budaya dalam bentuk silaturahmi, membangun harmoni, solidaritas dan kepedulian sosial dan lain-lain serta mengkonstruksi identitas santri inklusif dalam bentuk resepsi atas modernitas dan perkembangan teknologi. Kajian Ma'arif, Dardiri dan Suryo menarik karena melihat pesantren dari berbagai sudut pandang *daily life*, namun kajian ini melupakan aspek pembangun paradigma untuk diteliti lebih detil yaitu kitab kuning. *Daily life* sebenarnya adalah *model of* dari sistem pengetahuan yang ada dalam kitab kuning.

Sama dengan kajian Ma'arif, Dardiri dan Suryo adalah kajian Kusmira dalam *Moderatisme Pendidikan Pesantren di Indonesia: Kajian Modalitas Pesantren Menuju Masyarakat Ekonomi Asean (MEA).* Pesantren menurut Kusmira adalah lembaga yang paling siap menghadapi MEA karena memiliki nilai-nilai penting yaitu multikulturalisme, adanya tradisi akademik, manajerial atau kepemimpinan dan sistem poros ekonomi pesantren. Penelitian ini telah berhasil menolak anggapan bahwa pesantren tidak mampu menghadapi MEA, hanya saja unsur paradigmatik dari nilai-nilai tersebut tidak mendapatkan porsi untuk dibahas. Padahal, unsur paradigmatik adalah unsur "pembentuk" suatu tindakan.

Kajian terakhir dalam kategori kitab kuning dan *daily life* adalah kajian Nur Kholis dalam tulisan *Pondok Modern Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme.* Kajian Nur Kholis berhasil menjelaskan modal dasar pesantren menangkal radikalisme melalui tradisi sehari-hari pesantren seperti tradisi harian, tradisi mingguan dan hubungan dengan orang lain dan melalui kurikulum pesantren yang lengkap dari berbagai keilmuan. Sebagaimana penelitian Ma'arif, Dardiri dan Suryo, kajian Nur Kholis melupakan unsur pembentuk sistem pengetahuan santri dalam kitab kuning.

Kajian dalam kategori ketiga yaitu kajian yang melihat kandungan kitab kuning dalam isu-isu moderatisme misalnya ditulis oleh Iswahyudi. Iswahyudi dalam

Ideologi Argumen-Argumen Keagamaan Tradisi Lingkaran Hidup dalam Kitab Kuning mengupas tentang dalil-dalil kitab kuning mengenai tradisi orang Jawa dalam ritual tiga hal yaitu kelahiran, pengantin dan kematian (*metu, manten, mati*). Kajian ini hanya bersifat afirmatif sehingga kajian kritis tentang tema-tema lain yang eksklusif lepas dari telisikan Iswahyudi. Sama dengan Iswahyudi, kajian Imam Nakha'i *Fiqh Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning*. Fokus Nakha'i dalam kajian ini adalah ingin menunjukkan bahwa dalam referensi kitab kuning banyak penjelasan yang menempatkan non muslim tidak pada posisi diametral-oposisional. Dengan kajian ini, Nakha'i mengatakan bahwa kitab kuning berwatak pluralis. Nakha'i sangat bagus menganalisa teks-teks damai dalam kitab kuning, sayangnya, walau Nakha'i sendiri menyadari ada teks-teks diskriminatif, namun ia tidak mengulas teks-teks diskriminatif tersebut secara detil.

Kajian terakhir dalam kategori ketiga adalah kajian Hisny Fajrussalam *Core Moderation Values dalam Tradisi Kitab Kuning di Pesantren.* Fajrussalam menyebut nilai-nilai moderat dalam kitab kuning terletak pada konsep monoteisme, sifat Allah yang tidak *ta'ṭīl* (tidak punya sifat) atau *tashbīh* (menyerupai manusia), konsep kenabian antara kultus dan ketus, konsep perbuatan manusia antara Jabariyah dan Qadariyah, ijtihad, keringanan, secara berangsur-angsur dan lain-lain. Fajrussalam

dalam kajian ini hanya mengambil satu poin yang bisa mendukung gagasannya dan tidak menyebut konsep-konsep lain yang menyudutkan seperti mengkafirkan dan menyalahkan paham lain.

Kajian ini, oleh karena itu, ingin membantah kajian sebelumnya yang selalu afirmatif atas kitab kuning dalam hal moderatisme. Kajian ini akan menghadirkan sesuatu yang lain yaitu teks-teks kitab kuning yang kontradiktif terhadap moderatisme untuk kemudian dianalisa kritis kenapa kitab kuning menampakkan dua wajah yang berbeda.

D. Metode Penulisan Buku Ini

Buku ini adalah hasil penelitian kualitatif, suatu penelitian yang ingin mencari makna di balik penglihatan terhadap masalah.[29] Yang akan dicari adalah pandangan-pandangan utama kitab kuning yang dapat diindikasi moderat dan tidak moderat, kenapa hal tersebut dapat terjadi, ideologi apa yang terkandung di dalamnya serta agen-agen yang mereproduksinya. Penelitian ini, dengan demikian, dapat disebut sebagai penelitian kepustakaan (*library reseach*).

Untuk bisa menjawab masalah yang diutarakan, sumber data yang dibutuhkan adalah data primer dan data sekunder. Data primernya adalah gagasan-gagasan utama kitab kuning yang diindikasi moderat dan tidak

[29] Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner* (Yogyakarta: Paradigma, 2010), 10-16.

moderat. Kitab kuning yang dijadikan data primer adalah kitab kuning yang dikenal dalam transmisi pengetahuan kelompok tradisional maupun yang diajarkan di pesantren. Martin Van Bruinessen menyebut beberapa kitab kuning penting tersebut seperti *Sullam al-Tawfiq, Ḥashiyah al-Bājūrī, al-Iqnā', Bujairimī, al-Muḥarrar, Fatḥ al-Mu'īn, Sharḥ Minhāj, Fatḥ al-Wahhāb, Bughyat al-Mustarshidīn, I'ānat al-Ṭālibīn, Jam'u al-Jawāmī', Kifāyat al-Akhyār, al-Majmū', Bidāyat al-Hidāyah, Iḥyā' Ulūm al-Dīn, Sullam al-Munawwaraq, Idāḥ al-Mubham, Fatḥ al-Majīd,* dan lain-lain.[30] Sedangkan data sekundernya adalah semua hal yang memiliki kaitan dengan gagasan kitab kuning yang diindikasi moderat dan tidak moderat dalam buku, artikel, jurnal dan lain-lain. Sumber data *human* kurang dipentingkan dalam penelitian ini. Walau begitu, bila data *non human* dianggap kurang memberi penjelasan, data *human* akan dijadikan sebagai sumber data sekunder.

Sedangkan metode pengumpulan data penelitian ini didapatkan dengan menggunakan cara deskriptif-kualitatif, yaitu mengumpulkan berbagai gagasan kitab kuning yang diindikasi moderat dan tidak moderat secara eksemplar dari berbagai aspek yang ada dalam kitab kuning seperti aspek bahasa, aspek penjelasan kasus, argumen normatif (al-Qur'an dan Hadis) dan

[30] Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat* (Bandung: Mizan, 1995), 114-122.

rasionalisasi keputusan. Dengan deskripsi, analisa yang dilakukan atas kitab kuning akan mudah dilakukan.

Untuk menganalisa ideologi yang bersemayam dalam gagasan kitab kuning yang diindikasi moderat dan tidak moderat serta agen-agen yang mereproduksi gagasan tersebut, penelitian ini menggunakan metode kritik ideologi Pierre F. Bourdieu. Metode ini dipakai dengan alasan; *pertama,* Bordieu menjelaskan berbagai persoalan ideologi dalam perspektif yang luas, mulai dari mengkaji ruang (*space*) yang menjadikan ideologi meluas hingga berbagai kemungkinan dari upaya agen menyebarkan ideologi kepada orang lain. *Kedua,* Bourdieu adalah seorang sosilogi. Analisanya, oleh karena itu, tidak dilepaskan dari situasi sosial tertentu. Bourdieu bahkan disebut oleh Perdana Menteri Perancis saat itu sebagai *a master of contemporary sociology* (master sosilogi kontemporer).[31] *Ketiga,* Bourdieu disebut oleh Ritzer sebagai sosok yang tidak hanya mengkonstruksi teori abstrak, tetapi ia juga mengkoneksikannya dengan aspek empiris.[32]

Agar ideologi tersebut dapat diketahui, maka pertama-tama teks akan dibaca menggunakan hermeneutika milik Gadamer (lahir di Marburg pada tahun 1900).[33] Teks

---

[31] Fauzi Fashari, *Penyingkapan Kuasa Simbol; Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*, (Yogyakarta: Juxtapose, 2007), 48.

[32] Ritzer dan Goodman, *Teori Sosiologi Modern,* Terj. Alimandan, (Jakarta: Kencana, 2004), 527-529.

[33] K. Bertens, *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman,* (Jakarta: Gramedia,1990), 223.

masa lalu, menurutnya, harus dipahami menggunakan bentuk pemahaman *affective history. Time* (waktu) dalam kacamata Gadamer, setidaknya terdiri atas tiga bagian. *Pertama, past* (masa lampau), tempat di mana teks itu dipublikasikan. *Kedua, present* suatu ruang di mana para interpreter memaknai teks sesuai situasi yang melingkupinya. Letak dari *affective history* adalah pada tataran ketiga, yaitu *future,* suatu tataran yang bersifat produktif. Dari *time* ini, suatu teks saling berkelindan di antara tiga yaitu *the world of text* dengan *the world of author* dan *the world of audience*[34]

[34] Mukalam dan Siti Murtiningsih, "Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer sebagai Basis Ontologis Multikulturalisme," *SOSIOHUMANIORA: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Humaniora*, Volume 7(1), Februari 2021, 86. Lihat juga, Hayatuddiniyah, "Kritik Hermeneutika Filsafat Hans Georg Gadamer." *Jurnal Filsafat Indonesia*, Vol 4 No 2 Tahun 2021, 124.

BAB II
Moderatisme, Ideologi Pierre F. Bourdieu dan Kitab Kuning

Khaled Abou el-Fadl menyebut kelompok Islam moderat adalah kelompok mayoritas. Sayangnya, bagi Khaled, kelompok tersebut tidak aktif. Ia menyebutnya sebagai *silent mayority* (mayoritas diam).[1] Ungkapan Kholed mengisyaratkan pentingnya kelompok mayoritas tersebut untuk disandingkan dengan gerakan lain dalam nama yang berbeda dalam kontestasi keberagamaan umat Islam seperti kelompok puritan, ekstrimis, radikal, eksklusif dan lain-lain. Kontestasi paham keagamaan tersebut bisa menjadi konflik antar umat Islam karena dibingkai dalam ideologi yang berfungsi sebagai penuntun dan arah gerakan. Ideologi seperti dikatakan oleh Yudi Latif mengandung tiga unsur yang kuat sebagai penopang yaitu keyakinan, pengetahuan dan tindakan.[2] Tiga hal tersebut berjalan secara simbiotik. Ideologi tanpa gerakan sebagai misal hanyalah pepesan kosong. Demikian pula tindakan atau gerakan tanpa

---

[1] Khaled M. Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 17.

[2] Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dan Perbuatan,* (Bandung: Mizan, 2014), xvii-xviii.

keyakinan tidak akan mampu menjadi kekuatan yang militan dan kontinu. Moderatisme oleh karena itu, dalam pembahasan ini bisa pula disebut sebagai ideologi. Tidak saja dari akhiran "isme" dalam kata tersebut, tetapi juga sebagai suatu keyakinan, pengetahuan dan tindakan untuk melawan kelompok sebaliknya yaitu kelompok non moderat yang dikategorikan sebagai kelompok eksklusif, radikal, ekstrim, revivalistik, puritan dan lain-lain. Wajar saja, jika moderatisme juga memiliki kajian ontologi, epistemologi dan aksiologi pengetahuan.

Kitab kuning, seperti ditunjukkan Iswahyudi dan Udin Safala adalah ideologi juga.[3] Hal ini didasarkan kepada posisi kitab kuning sebagai *model for* dan *model of* sekaligus. Sebagai *model for,* kitab kuning adalah buku panduan bertindak bagi pengikutnya, sebut saja warga pesantren.[4] Tindakan *life circle* (lingkaran hidup) yang dilakukan oleh sebagian besar masyarakat yang ditunjukkan Iswahyudi dan Safala misalnya didukung kuat oleh argumen-argumen kitab kuning. Dengan argumen kitab kuning, tindakan *life circle* dilakukan dengan tenang, tanpa takut oleh tuduhan

---

[3] Iswahyudi dan Udin Safala, "Ideologi Argumen-Argumen Keagamaan Tradisi Lingkaran Hidup dalam Kitab Kuning" *Islamica, 14*(September 2019), 1–24. https://doi.org/http://doi.org/10.15642/islamica.2018.13.1.1-2.

[4] Pesantren yang dimaksud adalah pesantren dalam lingkungan Nahdlatul Ulama' (NU). Pesantren ini menjadikan kitab kuning sebagai buku wajib. Pesantren al-Falah Ploso, Hidayatul Mubtadiien Lirboyo, dan lain-lain adalah eksemplar pesantren tersebut. Pesantren dalam kategori modern, misalnya tidak menjadikan kitab kuning sebagai fokus utama. Pondok Gontor misalnya, menjadikan bahasa sebagai pelajaran penting.

kelompok purifikatif sebagai heretik (*bid'ah*), kafir dan lain-lain. Di sisi lain, tindakan-tindakan tersebut merupakan konkritisasi dari pengetahuan dan keyakinan yang berwujud nyata. Jika ada ideologi lain menyerang terhadap tindakan tersebut, kitab kuning dijadikan sebagai dalil dan benteng pertahanan. Buku-buku amaliyah *life circle* banyak ditemukan berisi argumen-argumen kitab kuning atas amaliyah tersebut.[5]

Di sinilah posisi penting meletakkan tiga konsep tersebut dalam kerangka yang utuh. Tiga konsep tersebut, moderatisme, ideologi dan kitab kuning perlu dilihat dalam tiga ranah kajian keilmuan yaitu ontologi, epistemologi dan aksiologinya.[6] Ontologi membicarakan tentang "apa"

---

[5] Di antara buku-buku tersebut misalnya Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlussunnah Wal Jama'ah.* Surabaya: Aswaja Center NU Jawa Timur, 2016; Muhyiddin Adusshomad, *Fiqh Tradisionalis: Jawaban Pelbagai Persoalan Keagamaan Sehari-hari* (Surabaya: Khalista, Pustaka Bayan dan PP. Nurul Islam, 2006); Muhammad Idrus Ramli dan Muhammad Syafiq Alydrus, *Kiai NU atau Wahabi Yang Sesat Tanpa Sadar* (Surabaya: Bina Aswaja, 2012) dan lain-lain. Buku-buku tersebut sebagian besar diterbitkan dan ditulis oleh alumni pesantren dengan kitab kuning sebagai materi utama.

[6] Pembahasan detil tentang ontologi, epistemologi dan aksiologi dibicarakan oleh bidang filsafat. Filsafat yang diartikan sebagai "cinta kebijaksanaan" menuntut pemahaman tentang tiga hal tersebut untuk menjadi pribadi yang bijaksana. Bijaksana akan muncul ketika seseorang mengetahui banyak hal dari sesuatu termasuk memahami bagaimana suatu ilmu diproduksi. Dalam kajian fiqh misalnya, seseorang akan bersikap toleran ketika, ia memahami bahwa apa yang diproduksi oleh seorang *mujtahid* (orang yang memiliki keahlian dalam merumuskan hukum) berbeda antara satu *mujtahid* dengan *mujtahid* lain. Ia mengetahui bahwa perbedaan tersebut disebabkan oleh situasi dan kondisi yang dihadapi oleh *mujtahid.* Pengetahuan

atau definsi. Epistemologi, di antaranya, mengulas tentang sumber, cara memperoleh sumber, bagaimana sumber tersebut diproduksi menjadi ilmu pengetahuan. Sedangkan aksiologi membicarakan dengan kebermanfaatan dari ilmu pengetahuan bagi kehidupan manusia. Dengan ontologi, suatu kajian bisa dibedakan dengan yang lainnya. Dengan epistemologi, suatu kajian bisa diketahui nalar dan logikanya untuk dipahami bagaimana suatu kajian diproduksi. Sementara dengan aksiologi, kajian akan dilihat kebermanfaatannya bagi kehidupan. Dalam kajian ini, objek kajian akan dilihat dari sisi peradaban yang dihasilkan. Moderatisme, ideologi dan kitab kuning sebagai konsep dipahami terlebih dahulu, sebelum membicarakan substansi kitab kuning atau materi-materi dalam kitab kuning dalam membicarararakan suatu isu atau kasus tertentu. Konsep diposisikan sebagai kacamata untuk melihat materi pembahasan kitab kuning tentang isu atau kasus tertentu tersebut.

A. Moderatisme: Suatu Konsep

Seperti istilah lain yang berakhiran "isme", moderatisme bermakna suatu paham atau aliran sebagaimana istilah lain yang berakhiran sama seperti empirisisme, wahabisme, puritanisme dan lain-lain. Suatu paham selalu ada pengikut yang memperjuangkan

---

ini akan membuat seseorang tidak mudah menyalahkan *mujtahid* lain karena ia sadar, dirinya merumuskan hukum didasari oleh tuntutan masalah yang dihadapi.

paham tersebut. Suatu paham hadir karena protes dari paham sebelumnya atau sebagai konsep untuk menjelaskan suatu peristiwa yang tidak bisa dijelaskan oleh konsep sebelumnya. Intinya, suatu paham muncul karena untuk menenangkan manusia dari persoalan yang dihadapi. Komunisme sebagai misal, hadir untuk menjelaskan keterpurukan manusia atas kapitalisme yang menindas kehidupan manusia. Komunisme ingin melengkapi kegagalan sosialisme utopis sebelumnya yang tidak bisa membuat manusia keluar dari cengkraman para kaum borjuis. Komunisme hadir memberi jalan dan arah perjuangan untuk dilakukan. Komunisme juga menjelaskan siapa lawan dan siapa kawan yang bisa diajak sebagai pejuang gerakan dan siapa lawan yang perlu diwaspadai.

Kajian ini, oleh karena itu, pertama-tama akan melihat apa itu moderat dan seperti apa sikap sebaliknya (non moderat), bagaimana paham moderat itu diproduksi. Tentu, kajian moderat ini akan dihubungkan dengan moderatisme dalam ajaran Islam. Adakah argumennya dalam al-Qur'an dan al-Sunnah serta praktik-praktik yang dilakukan oleh ulama' masa lalu.

1. Ontologi Moderatisme

Moderat berasal dari bahasa Inggris *moderate* yang memiliki arti *everage* yaitu sedang, rata dan tidak

berlebih atau *not exstreme* (tidak ekstrim).[7] Kamus kecil Inggris Indonesia yang sering dijadikan rujukan para pemula di Indonesia *Kamus Inggris Indonesia An English-Indonesian Dictionary* menerjemahkannya dengan orang yang moderat, orang yang lunak dan cukupan. Sedangkan *moderation* diartikan sebagai sikap sedang dan sikap tidak berlebih-lebihan.[8] Sedangkan dalam bahasa Arab *wasṭ* atau *wasaṭ.* Kata yang pertama dengan huruf *sịn* yang sukun dan kata yang kedua dengan huruf *sịn* yang berharakat fathah. Dua kata tersebut derivasi dari kata *wasaṭa* suatu kata kerja Arab masa lalu (*fi'il maḍi*) yang bermakna tidak ekstrim, sedang dan tengah-tengah. Dari kata itulah kemudian muncul istilah Islam *Wasaṭiyah* yang sering diterjemahkan dengan Islam Moderat.

Dalam bahasa latin, moderasi berasal dari kata *moderatio* yang bermakna ke-sedang-an. Kata ini menunjukkan berarti tidak kelebihan dan tidak kekurangan. Kementerian Agama dalam buku *Moderasi Beragama* mengutip arti moderasi dari Kamus Besar Bahasa Indonesia (KBBI) sebagai berikut yaitu pengurangan kekerasan dan penghindaran keekstreman. Suatu teks "orang itu moderat" berarti bahwa orang itu bersikap wajar atau orang itu tidak

7 A. S. Homby. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English* (J. Crowther (ed.)). (London: Oxford Univesity Press, 1995), 749.

8 John M. Echols dan Hassan Shadily, *Kamus Inggris-Indonesia An English-Indonesian Dictionary* (Jakarta: PT Gramedia, 2005), 384

ekstrem atau orang itu biasa-biasa saja. Disimpulkan bahwa sikap moderat adalah suatu sikap seimbang dalam berbagai hal seperti seimbang dalam keyakinan, seimbang dalam moral dan watak. Sikap ini teraplikasi dalam perlakuan seseorang kepada orang lain sebagai individu maupun perlakuannya kepada negara sebagai institusi.[9] Moderat oleh karena itu tidak hanya sebagai suatu sikap yang hanya terinternalisasi dalam diri seseorang, tetapi juga harus tampak dalam sikap eksternal kepada orang lain. Jika demikian, moderatisme memerlukan kemanunggalan, antara keyakinan, konseptual dan tindakan.

Iffati Zamimah menjelaskan kata Arab tersebut dari sisi bahasa. Pertama, kata *al-wasth* (dengan huruf *sịn* yang sukun) merupakan pola *zarf* (kata keterangan waktu atau tempat) yang memiliki arti *baina* (antara). Sedangkan kata *al-wasaṭ* dengan huruf *sịn* yang diberi harakat fathah memiliki empat pengertian yaitu sebagai kata benda atau *ism* yang berarti pertengahan di antara dua hal yang bersebrangan; sebagai kata sifat yang bermakna *khiyạr* (pilihan), *afḍal* (utama) dan *ajwad* (paling terbaik); bermakna *'adl* (adil) dan *al-sha'i baina al-jayyid wa al-radi'* (sesuatu di antara baik dan

---

9 Kementerian Agama, *Moderasi Beragama* (Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gedung Kementerian Agama RI: 2019), 15.

buruk).[10] Dari sisi bahasa, kata *wasṭ* atau *wasaṭ* berarti di antara dua hal, utama dan adil. Arti ini mengisyaratkan bahwa berada di antara dua posisi yang tidak saling bertolak belakang adalah posisi yang baik dan utama. Logika ini bisa diterima. Alasannya adalah posisi tengah adalah posisi penyeimbang di antara dua titik yang saling menjatuhkan. Jika yang satu berat, maka satu pihak pada posisi terangkat. Kondisi menjadi tidak rata atau tidak adil. Pengendara sepeda sebagai contoh akan dapat mengendarai sepeda tersebut ke tempat tujuan karena dapat mengatur keseimbangan. Anak yang baru belajar naik sepeda, langkah pertama adalah mengatur keseimbangan tubuhnya.

Kata *moderate* atau *wasṭ* kemudian digunakan dalam bahasa Indonesia untuk menunjuk suatu aktivitas menengah-nengahi dua orang atau lebih yang sedang berkontestasi. Kata "moderator" misalnya adalah orang yang berfungsi untuk membagi waktu agar ada keseimbangan antara dua orang narasumber yang sedang presentasi atau menetralisir kondisi seminar ketika ada pertentangan di antara dua pendapat yang ekstrim. Demikian pula *wāsiṭ* adalah orang yang mengatur jalannya pertandingan agar tidak terjadi kecurangan dari para kontestan.

[10] Iffati Zamimah, "Moderatisme Islam Dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab)," Jurnal *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*, Volume 1, Nomor 1, Juli 2018, 80-81.

Wāsiṭ menjadikan jalannya pertandingan bisa adil. Peran moderator dan *wāsiṭ*, oleh karena itu sangat menentukan. Seminar dan perlombaan tidak ricuh, menyenangkan dan saling menerima. Inilah idealitas kehidupan dan banyak diikuti oleh banyak orang walau menurut Abou el-Fadl, menjadi *silent mayority* (mayoritas diam). Hal ini disebabkan karena hakikat manusia adalah ingin kedamamian, ketenangan, kejujuran, keadilan dan keutamaan.

Sikap *moderate* atau *wasṭ* dalam kajian filsafat merupakan aspek keutamaan. Aristoteles menjelaskan tentang keutamaan moral adalah pengembangan kebiasaan yang mengarah kepada pilihan jalan tengah antara berbagai ekstrim dalam perilaku.[11] Di antara contoh titik ekstrim tersebut seperti antara pelit dengan boros untuk menunjukkan sifat sederhana, atau sifat pemberani untuk menghindari dua titik ekstrem antara penakut dan nekat tanpa analisa. Aristoteles bahkan menyebut jalan tengah itu sebagai letak kebahagiaan sejati (*eudamonia*). Kebahagiaan akan bisa dicapai jika seseorang hidup dalam keutamaan yaitu menempuh jalan tengah dalam tindakan. Bagi al-Qardhawi, jalan tengah tersebut memiliki kesamaan dengan istilah lain yaitu *al-tawāzun* yaitu keseimbangan dari dua sisi yang saling kontradiktif. Hal ini seperti kontradiksi antara

---

[11] Lorens Bagus, *Kamus Filsafat* (Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002), 459.

spritualisme dengan materialisme, kontradiksi antara individualisme dengan sosialisme dan lain-lain.[12]

Kata moderat dan moderatisme bagi Masdar Hilmy adalah kata yang diperebutkan oleh kelompok agamawan dan cendikiawan, tergantung situasi dan di mana ia digunakan. Ada sebagian kelompok yang nyaman dengan kata itu, namun ada kelompok lain yang tidak menyukainya. Di antara penolakan itu misalnya bagaimana meletakkan kata moderat itu dalam praktisnya untuk membentuk suatu identitas. Akhirnya muncul ambiguitas posisi. Jika tidak di sana dan tidak di sini, lalu di mana letaknya. Posisi moderat akhirnya "tidak-tidak". Tidak Timur, tidak Barat, tidak literalis dan tidak liberalis. Akibatnya muncul *the absence of theological conviction in one's religious mind and heart.* Pengusung moderatisme, Islam moderat misalnya dianggap sebagai penganut Islam yang tidak "seutuhnya" (*kaaffah*) karena menjalankan Islam setengah hati. Islam moderat bukanlah Islam yang otentik. Islam itu satu entitas, tidak bisa dilabeli dengan moderat, liberal, literal dan lain-lain. Argumen lainnya adalah bahwa kata moderat berasal dan diciptakan oleh Barat. Kata tersebut tidak ada dalam al-Qur'an maupun Hadis. Kata itu digunakan untuk menjauhkan umat Islam dari agamanya sebagaimana kata-kata lain yang

---

12 Yusuf Al-Qaraḍawi, *Al-Khaṣaiṣ al-'Ammah li al-Islām*, (Beirūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1983), 127.

diproduksi oleh Barat seperti kata demokrasi, Hak Asasi Manusia, pluralisme, multikulturalisme dan lain-lain.[13]

Lawan dari moderat adalah non moderat, tidak seimbang, tidak adil atau tidak tengah. Kata untuk menunjukkannya bisa beragam seperti berlebihan (*taṭ arruf*), ekstrem (*ghuluw*) dan lain-lain. Kata ekstrem memiliki kemiripan dengan radikal dan eksesif. Ekstrem bisa berarti paling ujung, paling tinggi dan paling keras atau berbuat keterlaluan dan pergi dari ujung ke ujung. Buku *Moderasi Beragama* membuat analogi antara moderasi dan non moderasi itu. Moderasi adalah gerak menuju sumbu atau pusat (*centripetal*), sedangkan non moderat atau ekstrem adalah gerak sebaliknya dari sumbu menuju pinggir.[14] Tengah ibarat suatu timbangan atau neraca adalah titik keseimbangan. Jika pemberat diarahkan ke kiri misalnya maka bagian lainnya akan ke atas, sementara sisi lain akan ke bawah. Tengah sebagai suatu keseimbangan biasanya melatakkan dua sisi secara sejajar. Sementara lawan dari tengah akan menjadikan kedua sisi pada posisi berlawanan atau kontradiktif. Tengah biasanya juga mengisyaratkan saling mengisi dan merendahkan nafsu ingin menguasai yang lain.

[13] Masdar Hilmy, "Whither Indonesia's islamic moderatism?: A reexamination on the moderate vision of Muhammadiyah and NU", *Journal of Indonesian Islam*, 7 (1), 2013, 24–48.

[14] Kementerian Agama, *Moderasi Beragama*, 16-17.

Konflik biasanya terjadi karena dua titik ekstrim yang tidak saling menyadari kelemahan masing-masing. Namun, tengah bukan dalam arti mempermudah atau memudah-mudahkan persoalan. Dalam bahasa lain, moderat dalam arti seimbang itu adalah *lā tafrīṭa walā ifrāta fi al-dīn* (tidak terlalu ekstrim dan juga tidak memudah-mudahkan persoalan agama.[15]

Di antara ciri-ciri ekstrem menurut Yusuf al-Qardhawi adalah *pertama,* fanatisme. Fanatisme adalah meyakini dan mengikuti suatu pandangan dengan tanpa melihat ada kebenaran di pihak lain. Fanatisme hampir mirip dengan taklid buta. Fanatisme membuat ekstrem karena akan menyalahkan orang lain yang berbeda dengan dirinya. Sikap mudah mengkafirkan, membid'ahkan dan memusyrikkan orang lain adalah bagian dari fanatisme tersebut. *Kedua,* mempersulit. Mempersulit ini berhubungan dengan ketiadaan alternatif dalam suatu tindakan. Mempermudah adalah cara yang diajarkan Rasulullah SAW. *Ketiga,* prasangka buruk. Prasangka buruk muncul karena melihat dirinya paling benar, sementara orang lain salah. *Keempat,* mengkafirkan orang lain.[16] Ciri yang diutarakan oleh al-Qardhawi adalah ekstremisme

---

[15] Andi Aderus Banua, "Ahlussunnah Waljama'ah: Paham yang Moderat" dalam Muammar Bakry et. all, *Konstruksi Islam Moderat: Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam*, ed. (Yogyakarta: Ladang Kata dan ICATT Press, 2018), 3.

[16] Yusuf Qardhawi, *Al-Khaṣā'ish al-'Am* (Kairo: Maktabah Wahbah, 1996), 43.

dalam bidang agama. Ciri ini bisa pula untuk non agama seperti dalam bidang politik, ekonomi dan lain-lain. Fanatisme politik sebagai misal akan bisa menimbulkan tindakan anarkis dalam banyak kesempatan seperti Pemilu atau *black campign* (kampanye hitam).

Sikap ekstrem bisa disebabkan oleh banyak faktor. Di antaranya adalah faktor pengalaman hidup. Pengalaman hidup bisa berupa kondisi tertekan, terdiskriminasi, terkalahkan dan lain-lain. Pengalaman buruk seseorang dengan Barat sebagai misal bisa menyebabkan penolakan apa pun dari Barat. Bangunan-bangunan pengetahuan lain pun dikonstruksi untuk mendukung terhadap kebencian kepada Barat tersebut. Bangunan pengetahuan lain tersebut bisa tafsir kitab suci atau yang lainnya. Kondisi terkalahkan juga demikian. Kalah dalam pemilihan pimpinan sebagai misal, bisa mengakibatkan kebencian kepada orang-orang yang tidak mendukungnya atau selalu menyalahkan lawan politiknya. Faktor lainnya adalah faktor pengetahuan yang sedikit. Pengetahuan ini berkaitan dengan pengetahuan agama maupun pengetahuan yang lain. Pengetahuan agama yang mendalam akan membuat seseorang toleran dan fleksibel. Imam Syafi'i sebagai misal pernah tidak qunut saat salat shubuh di dekat makam Abu Hanifah yang tidak menganggap

qunut sebagai *sunnah ab'adh* (sunnah yang apabila ditinggalkan harus sujud sahwi). Contoh-contoh seperti ini sangat banyak dalam khazanah *turats* (tradisi) umat Islam di masa lalu. Dalam bidang politik pun demikian, kekalahan telah banyak dialami oleh para tokoh di dunia. Kekalahan tidak membuat diri mereka bertindak ekstrem.

Afroni mengutip dari Tarmidzi Taher, menjelaskan sebab-sebab perilaku ekstrem yaitu pertama, karena faktor modernisasi. Modernisasi dapat menggerus nilai-nilai agama serta pelaksanaannya[17]; kedua, adanya pandangan politik yang berbeda dengan pandangan politik orang yang berkuasa; ketiga, ketidakpuasan terhadap situasi dan kodisi sosial, ekonomi dan politik yang terjadi; keempat, karena ajaran Islam yang diikuti adalah ajaran Islam yang literalis (berdasarkan semata-mata bunyi tekstual ayat atau hadis dan tidak melihat situasi dan kondisi teks tersebut muncul).[18] Pandangan Tarmidzi Taher diperkuat oleh pernyataan Muhammad Abed al-Jabiri

---

[17] Maksudnya adalah dengan modernisasi, minat orang dalam mencari pengetahuan agama semakin menyusut. Akibatnya, mereka tidak mendalami agama secara baik. Pengetahuan agama yang kurang baik akan bisa menyebabkan seseorang merasa paling benar atau karena minim agama akhirnya mereka bertindak tidak berdasarkan nilai-nilai agama. Dua kondisi tersebut menyebabkan orang bersikap berlebihan yang kemudian menjadi ekstrem.

[18] Sihabuddin Afroni, "Makna Ghuluw Dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama," dalam Jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, 1 (Januari 2016), 75.

bahwa tindakan ekstrem memiliki sifat perlawanan. Jika dalam Islam, ekstremisme adalah lawan dari kelompok gerakan Islam tengah atau Islam moderat. Bagi al-Jabiri, kelompok ekstremis biasanya memiliki keinginan untuk merebut kekuasaan dengan menggunakan dalil-dalil agama.[19] Taher dan al-Jabiri melihat bahwa tindakan ekstrem bersifat ingin keluar dari masalah yang menghimpit, baik persoalan agama maupun sosial politik. Tampak bahwa kelompok ekstremis adalah kelompok pinggiran dan bukan mayoritas.

Dalam kajian ilmu sosial dikenal dua istilah yaitu ekstrem kiri dan ekstrem kanan. Ekstrem kiri adalah kelompok komunis. Disebut kiri karena mereka adalah kelompok pinggiran dan kelompok yang dieksploitasi oleh kelompok penguasa. Mereka ingin memperjuangkan nasib mereka. Pada tahap yang paling ekstrem, kelompok kiri (komunis) melakukan revolusi sebagai cara perjuangan. Sebagai salah satu cara, revolusi mensyaratkan banyak nyawa manusia sebagai korban. Istilah kiri akhirnya banyak dipakai oleh kelompok tertindas oleh penguasa. Sementara ekstrem kanan adalah istilah untuk menyebut mereka yang bergerak secara ekstrem karena didasari oleh paham keagamaan. Kelompok radikal dalam bidang agama dan juga menggunakan simbol-simbol agama

---

[19] Muhammad Abed Al-Jabiri, Agama, *Negara dan Penerapan Syariah*, (Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000), 139-140.

biasanya disebut sebagai kelompok kanan. Mereka yang suka mengkafirkan orang lain juga disebut ekstrem kanan. Namun, kanan juga bisa diartikan sebagai kelompok mapan atau kelompok yang dimapankan oleh penguasa. Dua ekstrem ini berada pada posisi berseberangan. Kelompok kiri ingin menumbangkan kelompok kanan yang dimapankan. Demikian pula kelompok kanan dalam arti keagamaan juga ingin menumbangkan kelompok penguasa.

Lawan dari moderat dalam bentuk ekstrem tersebut bisa diungkapkan dalam berbagai istilah seperti puritanisme, salafisme, radikalisme, revivalisme, fundamentalisme, *al-ghuluw, taṭarruf, tashaddud,* dan lain-lain. Istilah-istilah tersebut harus diakui masih menjadi perdebatan karena istilah tersebut mengandung sisi yang bisa memencar dan mengandung sisi baik. Sebagai misal, revivalisme, bagi Azumardi Azra menyimpan dua makna yaitu makna ke dalam (*inward revivalism*) dan revivalisme ke luar (*outward revivalism*). Revivalisme ke dalam adalah revivalisme karena keinginan untuk mengamalkan ajaran agama secara dalam atau penuh seperti menambah jumlah rakaat shalat sunnah, menambah kuantitas puasa dan lain-lain. Revivalisme model seperti ini tentu baik karena tidak mengganggu dan membuat orang lain terancam. Namun, *outward revivalism* adalah revivalisme yang bisa mengganggu

pandangan orang lain seperti keinginan untuk menegakkan negara Islam, mengkafirkan orang yang tidak sependapat dan lain-lain. Revivalisme yang ekstrem itu adalah yang bersifat destruktif.[20] Tokoh Muslim yang banyak menyorot berbagai istilah tersebut adalah Khaled Abou el-Fadl. Menurutnya, istilah-istilah tersebut masih perdebatan. Kata fundamentalis misalnya adalah ambigu. Bukankah setiap umat Islam harus berpegang pada aspek dasar (*uṣūlị*) yaitu al-Qur'an dan Hadis. al-Fadl lalu menawarkan istilah puritan. Baginya, puritanisme adalah paham yang tidak kompromi dan bersifat absolutis, tidak toleran dan melihat realitas yang plural sebagai bentuk penyimpangan atas kebenaran sejati.[21]

Walau istilah-istilah itu memiliki makna yang bisa diperdebatkan, tetapi yang dikehendaki dari ekstremitas tersebut adalah pertama, melihat sumber Islam (al-Qur'an dan Hadis) hanya dalam satu perspektif; kedua, kurang menghargai pendekatan-pendekatan kontemporer seperti kajian sosiologi, hermeneutika, kritik sejarah dan lain-lain dalam melihat teks-teks keagamaan; ketiga, bersifat eksklusif terhadap perbedaan pendapat. Eksklusif yang dimaksud adalah merasa paling benar dan

---

[20] Azyumardi Azra, *Pergolakan Politik Islam* (Jakarta: Paramadina, 1996), 107-108.

[21] Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan,* 29.

menganggap salah pendapat di luar pendapat mereka; keempat, persifat apolegetik terhadap pengetahuan baru yang diproduksi oleh di luar Islam; kelima, dalam bidang politik biasanya melakukan penolakan terhadap sistem yang dianggap tidak ada dasar argumennya dalam ajaran dasar Islam.

Kesimpulan tersebut sejalan dengan pernyataan Hilmy dan Suharto bahwa sikap moderat ditandai dengan Islam *pertama,* mengikuti ideologi tanpa kekerasan (*non-violent ideology*) dalam mempromosikan Islam. *Kedua,* mengadopsi cara hidup modern seperti ilmu pengetahuan dan teknologi, hak asasi manusia, demokrasi dan lain-lain. *Ketiga,* menggunakan cara pikir yang rasional. *Keempat,* menggunakan pendekatan kontekstual dalam memahami ajaran. *Keempat,* melakukan ijtihad.[22] Moderatisme, oleh karena itu sangat berhubungan dengan pola inklusif dalam beragama. Moderatisme akan terbangun jika inklusifitas beragama dimiliki oleh seseorang. Inklusivisme seseorang tampak dalam beberapa ciri yang disebutkan Iswahyudi sebagai berikut. *Pertama,* melihat teks tidak sekadar formalitas tetapi lebih kepada substansi yang dikandung teks. *Kedua,* memaknai aspek substansi teks tersebut dalam situasi

---

[22] Hilmy, "Whither Indonesia's islamic moderatism?, 28; Toto Suharto, "Indonesianisasi Islam: Penguatan Islam Moderat dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia", dalam Jurnal *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*, Volume 17, Edisi 1, 2017, 163.

dan kondisi teks diterapkan. Teks, oleh karena itu, bersifat historis dan kontekstual. *Ketiga,* tidak ada klaim kebenaran, karena kebenaran pasti adalah milik Tuhan, sementara kebenaran hasil interpretasi atas kebenaran Tuhan tersebut "tidak pasti".[23]

Menggunakan nomenklatur Islam moderat untuk menunjukkan Islam yang toleran adalah sesuatu yang tepat. Bagi Khaled Abou el-Fadl, kata moderat melampaui kata-kata lain untuk menyebut lawan dari kata ekstrimis, fundamentalis, radikal dan puritan. Di antara karakter moderat bagi al-Fadl adalah *pertama,* adanya pandangan bahwa Islam bukanlah ibarat monumen yang baku dan kaku, tetapi merupakan ajaran yang dinamis dan sesuai dengan *locus* dan *tempus*nya. *Kedua,* adanya apresiasi atas intelektualitas masa lalu untuk diterjemahkan secara aktual di masa saat ini, namun juga tidak menolak modernitas. Antara tradisi dan pemikiran masa lalu didealektikakan secara dinamis. *Ketiga,* adanya perbedaan antara yang absolut dan yang nisbi. Yang absolut adalah wahyu Tuhan, sementara yang nisbi adalah pesan-pesan Tuhan yang ditangkap oleh manusia dalam ruang kesejarahan dan sosialnya. *Keempat,* adanya usaha untuk menangkap pesan inti normatif agama yang universal seperti keadilan, kebebasan, kesetaraan, tauhid dan lain-lain untuk diterjemahkan dalam

---

[23] Iswahyudi, "MUI dan Nalar Fatwa-fatwa Eksklusif." Dalam Jurnal *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial*, Volum 11, Edisi 2, 366-367.

ruang-ruang yang partikular. *Kelima,* menggunakan perangkat-perangkat analisis kritis dalam melihat teks seperti analisis sosialogis dan analisis historis kehadiran teks dan penerapan teks dalam aktualitas hidup manusia.[24]

2. Epistemologi Moderatisme Islam

Bagian ini akan membicarakan sumber dan bagaimana sumber itu dipahami sehingga menghasilkan moderatisme. Namun karena kajian ini ingin diarahkan kepada moderatisme Islam, maka rujukan dan sumber-sumber tersebut adalah dua sumber utama umat Islam yaitu al-Qur'an dan sunnah serta sejarah perjalanan Islam yang diwakili oleh para ulama' dalam menyebarkan Islam ke berbagai daerah di dunia, termasuk paling banyak nanti diulas di Indonesia. Sejarah moderatisme Islam di Indonesia perlu disebut karena Indonesia di samping sebagai negara dengan penduduk muslim terbesar di dunia dengan semangat pluralitas mengagumkan tetapi juga karena tempat kajian ini dilakukan adalah di Indonesia. Sejarah adalah aspek penting bagi perjalanan peradaban. Al-Qur'an bahkan sangat

[24] Khaled M. Abou El-Fadl, *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, terj. Helmi Mustofa (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006), 99-180; Chafidh Wahyudi, "Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl" dalam Jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Volume 1, edisi 1, 2015, 85-89.

banyak bicara sejarah masa lalu.[25] Sejarah dalam kerangka moderatisme, memiliki tiga masa yaitu masa lalu, masa sekarang dan masa depan. Masa lalu berfungsi untuk menjadi pelajaran dan penguat hati; masa sekarang untuk bertindak dan masa depan sebagai tujuan dan harapan bertindak. Namun, sejarah moderatisme tersebut harus dibaca sesuai hukum sejarah yaitu *continuity and change* (ada yang tetap dan ada yang berubah). Nilai bisa bersifat tetap tetapi perwujudan dari nilai tersebut barangkali bisa berubah.

Kata pertama dalam al-Qur'an yang sering dirujuk adalah *wasaṭa* atau kata yang seakar dengannya. Ada sekitar 5 kata yang menunjukkan tengah dalam al-Qur'an.[26] Di antaranya terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 143.

وَكَذٰلِكَ جَعَلْنٰكُمْ اُمَّةً وَّسَطًا لِّتَكُوْنُوْا شُهَدَآءَ عَلَى النَّاسِ وَيَكُوْنَ الرَّسُوْلُ عَلَيْكُمْ شَهِيْدًا

Artinya: *dan demikianlah, telah kami jadikan kalian sebagai umat yang wasathon (pertengahan) agar kalian menjadi saksi atas manusia dan supaya Rasulullah menjadi saksi atas kalian.*[27]

---

[25] Dalam surat Hūd ayat 120, Allah SWT menjelaskan sebagai berikut "*Dan semua kisah dari para Rasul telah kami ceritakan kepadamu. Dengan kisath tersebut, Kami menguatkan hatimu. Dalam surat ini telah datang kepadamu kebenaran serta pengajaran dan peringatan bagi orang-orang yang beriman.*

[26] Muḥammad Fuad 'Abd al-Baqi', *Mu'jam al-Mufahras li Alfād al-Qur'an* (Beirūt: Dār al-Fikri, 1992), 918.

[27] Al-Qur'an, 2: 143.

Dalam surah yang sama dalam ayat 238, disebut kata *wusṭā* sebagai berikut.

حَافِظُوْا عَلَى الصَّلَوٰتِ وَالصَّلٰوةِ الْوُسْطٰى وَقُوْمُوْا لِلّٰهِ قٰنِتِيْنَ

Artinya: *peliharalah shalat kalian dan peliharalah salat wusṭā. Dan laksanakanlah salat-salat tersebut karena Allah SWT dalam kondisi khusyuk".*[28]

Dalam surah *al-'Adiyat* ayat 5 terdapat kata

فَوَسَطْنَ بِهٖ جَمْعًاۙ

Artinya: "lalu menyerbu ke tengah-tengah kumpulan musuh."[29]

Dalam surah *al-Māidah* ayat 89 diungkapkan dengan kata *awsaṭ*.

فَكَفَّارَتُهٗٓ اِطْعَامُ عَشَرَةِ مَسٰكِيْنَ مِنْ اَوْسَطِ مَا تُطْعِمُوْنَ اَهْلِيْكُمْ اَوْ كِسْوَتُهُمْ اَوْ تَحْرِيْرُ رَقَبَةٍ

Artinya: *"maka kafaratnya (denda pelanggaran sumpah) ialah memberi makan sepuluh orang miskin, yaitu dari makanan yang biasa kamu berikan kepada keluargamu, atau memberi mereka pakaian atau memerdekakan seorang hamba sahaya."*[30]

Sama dengan surah *al-Māidah* ayat 89 yang menggunakan kata *awsaṭ* adalah surah *al-Qalam* ayat 28.

قَالَ اَوْسَطُهُمْ اَلَمْ اَقُلْ لَّكُمْ لَوْلَا تُسَبِّحُوْنَ

[28] Al-Qur'an, 2: 238.
[29] Al-Qur'an, 100: 5.
[30] Al-Qur'an, 5:89.

Artinya: *"berkatalah seorang yang paling bijak di antara mereka, "Bukankah aku telah mengatakan kepadamu, mengapa kamu tidak bertasbih (kepada Tuhanmu)"*[31]

Kata *wasaṭ, wusṭā,* dan *ausaṭ* mengandung pengertian yang tidak berlebihan dan tidak kekurangan. Kita lihat misalnya makna *wusṭā* dalam hal salat. Ada sekitar 6 pendapat tentang salat *wusṭ ā,* namun pendapat yang paling kuat adalah salat Ashar. Alasannya adalah karena ia terletak di antara dua salat di siang hari dan dua salat di malam hari.[32] Demikian pula dalam masalah tebusan sumpah yang dilanggar, yaitu memberi makan sepuluh orang miskin. Makanan yang diberikan adalah makanan yang sedang, bukan yang paling mahal (karena akan memberatkan) dan bukan pula makanan yang murah (karena ini tidak menghargai orang miskin). Makanan itu adalah makanan sedang yang dimakan setiap hari. kata *awsaṭ* dalam surah *al-Qalam* ayat 28 juga mengandung makna yang paling bijak dan paling jernih pikirannya. Beberapa arti sekilas dari enam kata tersebut menunjukkan makna positif. Mereka yang pada posisi tidak berlebihan adalah mereka yang memiliki pikiran jernih dan bijak. Bersikap sedang,

---

[31] Al-Qur'an, 68: 28.

[32] Lihat dalam Asna al-Maṭālib Juz 2, 188. Enam pendapat tersebut adalah salat Shubuh, salat Dzuhur, salat 'Aṣar, salat Maghrib, salat 'Isha' dan pendapat yang keenam adalah salah satu salat yang lima dengan tidak menentukan nama salatnya.

tidak ekstrem adalah perilaku terpuji. Itulah alasan kenapa umat ini dijadikan sebagai umat yang *wasaṭa.*

Nurcholish Madjid menyebut Islam yang dibawa Nabi Muhammad adalah pertengahan di antara dua titik ekstrem yaitu agama Yahudi dan Agama Nasrani. Yahudi menurutnya terlalu materialistik sementara Nasrani terlalu immaterial. Islam, oleh karena itu, adalah agama keseimbangan antara syari'at dan tasawwuf, antara dunia dan akhirat, antara lahir dan batin.[33] Konsep *tawassuṭ* ini nanti sejalan dengan prinsip Islam secara umum lainnya yaitu keadilan (*al-'adālah* atau *al-Qisṭ*), keseimbangan (*al-tawāzun*) dan *al-shūrā* (musyawarah). *Tawassuṭ, al-'adālah, al-tawāzun* dan *al-shūrā* oleh karena itu adalah empat prinsip penopang moderatisme Islam. Keempat prinsip ini merefleksikan ketiadaan pada posisi yang ekstrem dalam dua sisi yang berseberangan. Keadilan sebagai misal menafikan berat sebelah, demikian pula musyawarah meniscayakan ada kesepakatan bersama dengan berbagai person yang tidak sependapat.

Ummatan wasaṭa yang terdapat dalam surah al-Baqarah ayat 143 di atas misalnya dimaknai oleh Ibn 'Ashur sebagai umat yang adil atau umat yang terpilih. Ibn 'Ashur menjadikan adil sebagai prinsip yang penting untuk peran-peran keumatan.

---

[33] Doa yang paling masyhur dibaca oleh hampir setiap umat Islam yang diambil dari al-Qur'an adalah doa "sapu jagat", *Ya Allah berilah kepada kami kebahagiaan dunia dan kebahagiaan akhirat".*

Umat Muhammad telah diberi oleh Allah SWT kesempurnaan ilmu, amal, akhlak dan keadilan sehingga menempatkannya sebagai umat yang paling sempurna. Predikat ini hanya diberikan kepada umat Islam tidak kepada umat-umat sebelumnya. Makna ini didasarkan oleh pengertian yang dibangun Ibn 'Ashur bahwa *wasaṭ* adalah nilai-nilai Islam yang dikonstruksi dari pikiran yang lurus, pertengahan dan tidak berlebihan.[34] Tafsir *Jalālaīn* memiliki pengertian yang sama dengan Ibn 'Ashur memaknai *ummatan wasaṭa* sebagai umat pilihan dan umat yang adil.[35] Dalam memaknai *al-Māidah* ayat 89 Tafsir *Jalālaīn* memaknainya dengan *aqṣaduhu* (paling tengah-tengah), *aghlabuhu* (paling biasa yang dimakan kebanyakan), *lā a'lāhu* (bukan yang paling bagus kualitasnya), *lā adnāhu* (bukan yang paling rendah kualitasnya).[36]

Kata *awsaṭ* terdapat pula dalam hadis yang masih diperselisihkan (antara hadis atau perkataan ulama')

خَيْرُ الْأُمُوْرِ أَوْسَاطُهَا

Artinya: "*Paling baiknya segala perkara adalah yang paling tengah*".

---

34 Muhammad al-Ṭahir Ibn 'Ashur, *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr,* Juz II (Tunis: al-Dār Tunisiyyah, 1984), 17-18.

35 Jalāl al-Dīn al-Suyūṭi dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm* (Semarang: Ṭahā Putra, t.th), 20.

36 Ibid., 107.

Surah Al-Isra ayat 110 membuktikan bahwa Nabi Muhammad SAW dilarang membaca al-Qur'an terlalu keras dan juga terlalu lirih. Terlalu keras adalah ekstrem dan terlalu lirih juga ekstrem. Dua kutub itu dilarang oleh Allah SWT.

وَلَا تَجْهَرْ بِصَلَاتِكَ وَلَا تُخَافِتْ بِهَا وَابْتَغِ بَيْنَ ذَٰلِكَ سَبِيْلًا

Artinya: "dan janganlah engkau mengeraskan suaramu dalam shalat dan janganlah (pula) merendahkannya dan usahakan jalan tengah di antara kedua itu."[37]

Dalam hal tengah-tengah ini, Nabi Muhammad SAW pernah menegur sahabat Muadz bin Jabal karena membaca surah *al-Baqarah* ketika menjadi imam shalat Isya'. Nabi menyarankan agar Muadz membaca surah *al-A'la* atau *al-Shams.* Dua surah tersebut dapat dimengerti adalah surah pertengahan dari sisi panjang dan pendek. Tidak pendek sebagaimana surah *al-Ikhlāṣ* dan tidak panjang sebagaimana *al-Baqarah.* Tengah-tengah dalam kasus ini, di samping karena alasan sosial (ada sebagian jama'ah yang akan melanjutkan pekerjaan atau perjalanan) atau juga karena alasan kemanusiaan (ada di antara mereka orang tua yang tidak kuat berdiri lama atau duduk lama), tetapi juga menunjukkan prinsip penting dalam ajaran Islam tentang *equilibrium* dalam berbagai hal termasuk dalam ibadah.

[37] Al-Qur'an, 17: 110.

Ayat lain yang semakna dengan *wasaṭ* adalah *al-tawāzun* atau keseimbangan sebagaimana terdapat dalam surah *al-Ḥadīd* ayat 25

لَقَدْ اَرْسَلْنَا رُسُلَنَا بِالْبَيِّنٰتِ وَاَنْزَلْنَا مَعَهُمُ الْكِتٰبَ وَالْمِيْزَانَ لِيَقُوْمَ النَّاسُ بِالْقِسْطِۚ

Artinya: "*Sungguh Kami telah mengutus para rasul kami dengan membawa bukti kebenaran dan telah kami turunkan bersama mereka al-kitab dan penimbang keadilan supaya manusia dapat melaksanakan keadilan.*"[38]

Mengikuti Mujahid dan Qatdah, Ibnu Kaṭīr memaknai *al-mīzān* dengan keadilan. Ini artinya bahwa ada dua hal yang diturunkan oleh Allah SWT kepada para rasul yaitu kitab dan timbangan. Menurut Ibnu Kaṭīr, neraca itu kebenaran yang diakui oleh akal sehat dan menentang sesuatu yang keluar dari akal sehat tersebut. Dengan timbangan itu, kitab yang diturunkan tidak diperlakukan atau ditafsiri secara sembarangan. Dengan neraca atau timbangan itu, manusia bisa bersikap adil, tidak berat sebelah.

Kata *mīzān* dalam al-Qur'an terdapat pada 9 tempat. Enam tempat dari sembilan tempat tersebut dihubungkan dengan keadilan.[39] Ini menunjukkan bahwa timbangan (neraca) dan keadilan bersifat simbiotik. Kata *mīzān* juga memiliki hubungan dengan tidak adanya sikap berlebihan yang memberatkan.

---

[38] Al-Qur'an, 57: 25.

[39] Yaitu terdapat dalam surah *al-An'ām*: 152; *al-A'rāf*: 85; *Hūd: 84; Hūd: 85; al-Shūrā; 17; al-Rahmān: 7; al-Rahmān, 8; al-Rahmān:9* dan *al-Ḥadīd: 25*. Lihat dalam 'Abd al-Baqi', *Mu'jam al-Mufahras,* 918.

Ini berarti juga memiliki korelasi dengan moderasi atau tengah-tengah. Dalam surah *al-An'ām* ayat 152 misalnya Allah SWT mengakhiri dengan kalimat "Kami tidak membebani seseorang melainkan menurut kesanggupannya". Sedangkan surah *al-A'rāf* ayat 85 dan *Hūd* ayat 85 dihubungkan dengan larangan merugikan orang lain dan berbuat kerusakan. Tindakan ekstrem lawan dari moderat dalam tindakan yang menurut Azra, *outward revivalism,* adalah tindakan merugikan orang lain seperti mengkafirkan orang lain, membid'ahkan orang lain, bahkan juga membuat kerusakan seperti bom bunuh diri dan lain-lain. Kata *mīzān* dalam al-Qur'an, oleh karena itu, dihubungkan dengan beberapa hal seperti tidak memberatkan, sesuai dengan kemampuan, tidak merugikan orang lain dan tidak membuat kerusakan. Semua hal ini bisa dilakukan jika timbangan itu bersifat adil atau tidak berat sebelah.

Keadilan di pihak lain yang diungkapkan dengan *al-qisṭ* terdapat di 15 tempat.[40] Sedangkan dalam kata *'adl* terdapat dalam 13 tempat.[41] Jika dengan derivasinya, kata *al-qisṭ* terdapat 25 kali dan kata *'adl* dengan derivasinya berjumlah 28 kali. Banyaknya ayat yang menjelaskan tentang keadilan karena keadilan adalah sumber ketenangan, kedamaian dan kesejahteraan. Keadilan bersifat murni. Al-Qur'an

[40] Ibid., 692.
[41] Ibid., 570.

melarang seseorang tidak bersikap tidak adil karena ia benci kepada seseorang. sebaliknya, cinta seseorang kepada orang lain juga dapat bertindak tidak adil kepada orang yang tidak disukai. Adil menuntut kejernihan pikiran lurus, tegak pada prinsip. Surah *al-Maidah* ayat 8 menjelaskan keadilan itu erat kaitannya dengan takwa yang bersifat intuitif. Adil berarti meliputi tiga ranah, adil dalam pikiran, adil dalam hati dan adil dalam tindakan.

يٰٓاَيُّهَا الَّذِيْنَ اٰمَنُوْا كُوْنُوْا قَوَّامِيْنَ لِلّٰهِ شُهَدَاۤءَ بِالْقِسْطِۖ وَلَا يَجْرِمَنَّكُمْ شَنَاٰنُ قَوْمٍ عَلٰٓى اَلَّا تَعْدِلُوْاۗ اِعْدِلُوْاۗ هُوَ اَقْرَبُ لِلتَّقْوٰىۖ وَاتَّقُوا اللّٰهَ ۗاِنَّ اللّٰهَ خَبِيْرٌۢ بِمَا تَعْمَلُوْنَ

Artinya: *"Wahai orang-orang yang beriman hendaklah kalian menjadi orang-orang yang tegak membela kebenaran karena Allah SWT, juga menjadi saksi yang adil dan janganlah kebencian kalian pada suatu kaum menjadikan kalian tidak adil. Berlaku adillah karena keadilan itu lebih dekat kepada takwa. Bertakwallah kepada Allah, karena sesungguhnya Allah itu Maha Melihat terhadap apa yang kalian lakukan."*[42]

Walau kata *al-qisṭ* dan *'adl* secara semantik bisa dimaknai secara berbeda, tetapi dua kata itu memiliki semangat yang sama. Secara semantik kata *al-qisṭ* merujuk kepada keadilan yang berkaitan dengan sesuai yang bersifat material dan tampak sementara *'adl* berhubungan dengan sesuatu yang tidak tampak atau immaterial. Sebagai contoh ketika membicarakan tentang pembagian harta anak yatim, al-Qur'an menggunakan kata *al-qisṭ* karena harta

[42] Al-Qur'an, 3: 8.

bisa dilihat kuantitas dan kualitasnya. Namun ketika membicarakan rasa cinta untuk beberapa orang istri yang digunakan adalah kata *'adl.* Keadilan rumah tangga dalam bentuk cinta mungkin tidak akan pernah sama antara satu dengan yang lain, tetapi dalam bentuk tertentu seperti keadilan pembagian waktu bersama mungkin bisa dianggap tindakan adil.[43] Semangat yang sama tersebut adalah adanya perilaku untuk menimbang segala sesuatu secara berimbang, tidak berat sebelah, tidak merugikan pihak lain dan keadilan itu untuk siapa pun termasuk untuk orang yang dibenci. Dalam kajian fiqh, keadilan menjadi syarat penting banyak hal, seperti saksi, hakim, imam dan lain-lain.

Untuk menghindari rasa tidak adil dari orang lain, al-Qur'an membuka ruang suatu forum yang disebut musyawarah. Untuk mengatasi masalah keluarga al-Qur'an memberi arahan bermusyawarah dalam surah *al-Baqarah:* 233.

وَالْوَالِدٰتُ يُرْضِعْنَ اَوْلَادَهُنَّ حَوْلَيْنِ كَامِلَيْنِ لِمَنْ اَرَادَ اَنْ يُّتِمَّ الرَّضَاعَةَ ۗ وَعَلَى الْمَوْلُوْدِ لَهٗ رِزْقُهُنَّ وَكِسْوَتُهُنَّ بِالْمَعْرُوْفِۗ لَا تُكَلَّفُ نَفْسٌ اِلَّا وُسْعَهَا ۚ لَا تُضَاۤرَّ وَالِدَةٌ ۢبِوَلَدِهَا وَلَا مَوْلُوْدٌ لَّهٗ بِوَلَدِهٖ وَعَلَى الْوَارِثِ مِثْلُ ذٰلِكَ ۚ فَاِنْ اَرَادَا فِصَالًا عَنْ تَرَاضٍ مِّنْهُمَا وَتَشَاوُرٍ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْهِمَا ۗوَاِنْ اَرَدْتُّمْ اَنْ تَسْتَرْضِعُوْٓا اَوْلَادَكُمْ فَلَا جُنَاحَ عَلَيْكُمْ اِذَا سَلَّمْتُمْ مَّآ اٰتَيْتُمْ بِالْمَعْرُوْفِۗ وَاتَّقُوا اللّٰهَ وَاعْلَمُوْٓا اَنَّ اللّٰهَ بِمَا تَعْمَلُوْنَ بَصِيْرٌ

[43] Muhajirin dan Zulaikhah Fitri Nur Ngaisah, "Keadilan dalam al-Qur'an (Kajian Semantik Kata al-'adl dan al-qisṭ dalam al-Qur'an)" dalam Jurnal *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir,* Volume 13 No. 1, 2019, 54-55.

Artinya: "*Dan ibu-ibu hendaklah menyusui anak-anaknya selama dua tahun penuh, bagi yang ingin menyusui secara sempurna. Dan kewajiban ayah menanggung nafkah dan pakaian mereka dengan cara yang patut. Seseorang tidak dibebani lebih dari kesanggupannya. Janganlah seorang ibu menderita karena anaknya dan jangan pula seorang ayah (menderita) karena anaknya. Ahli waris pun (berkewajiban) seperti itu pula. Apabila keduanya ingin menyapih dengan persetujuan dan permusyawaratan antara keduanya, maka tidak ada dosa atas keduanya. Dan jika kamu ingin menyusukan anakmu kepada orang lain, maka tidak ada dosa bagimu memberikan pembayaran dengan cara yang patut. Bertakwalah kepada Allah dan ketahuilah bahwa Allah Maha Melihat apa yang kamu kerjakan.*"[44]

Dalam menghadapi masalah yang terjadi di masyarakat, al-Qur'an memberi arahan agar diselesaikan melalui musyawarah sebagaimana termaktub dalam surah *Ali 'Imrān:* 159.

فَبِمَا رَحْمَةٍ مِّنَ اللّٰهِ لِنْتَ لَهُمْ ۚ وَلَوْ كُنْتَ فَظًّا غَلِيْظَ الْقَلْبِ لَانْفَضُّوْا مِنْ حَوْلِكَ ۖ فَاعْفُ عَنْهُمْ وَاسْتَغْفِرْ لَهُمْ وَشَاوِرْهُمْ فِى الْاَمْرِۚ فَاِذَا عَزَمْتَ فَتَوَكَّلْ عَلَى اللّٰهِ ۗ اِنَّ اللّٰهَ يُحِبُّ الْمُتَوَكِّلِيْنَ

Artinya: "*Maka berkat rahmat Allah engkau (Muhammad) berlaku lemah lembut terhadap mereka. Sekiranya engkau bersikap keras dan berhati kasar, tentulah mereka menjauhkan diri dari sekitarmu. Karena itu maafkanlah mereka dan mohonkanlah ampunan untuk mereka, dan bermusyawarahlah dengan mereka dalam urusan itu. Kemudian, apabila engkau telah membulatkan tekad, maka bertawakallah kepada Allah. Sungguh, Allah mencintai orang yang bertawakal.*"

44 Al-Qur'an, 2: 233.

Ketika politik membuat para kontestan berkonflik, solusi yang ditawarkan al-Qur'an juga bermusyawarah seperti terdapat dalam surah *al-Shūrā:*38.[45]

وَالَّذِيْنَ اسْتَجَابُوْا لِرَبِّهِمْ وَاَقَامُوا الصَّلٰوةَۖ وَاَمْرُهُمْ شُوْرٰى بَيْنَهُمْۖ وَمِمَّا رَزَقْنٰهُمْ يُنْفِقُوْنَۚ

Artinya: *"dan (bagi) orang-orang yang menerima (mematuhi) seruan Tuhan dan melaksanakan salat, sedang urusan mereka (diputuskan) dengan musyawarah antara mereka; dan mereka menginfakkan sebagian dari rezeki yang Kami berikan kepada mereka."*

Tafsir Ibn Katsir memberi contoh dalam menjelaskan ayat ini yaitu dengan praktik yang dilakukan Khalifah 'Umar bin Khattab ketika ia kondisinya sudah mengkhawatirkan akibat ditusuk oleh Abu Lu'lu' atau Fairuz. Khawatir terjadi perpecahan, 'Umar mengumpulkan enam sahabat penting yaitu Ustman bin 'Affan, 'Ali bin Abi Ṭālib, Ṭalḥah bin 'Ubaid, al-Zubair bin 'Awwam, Sa'ad bin Abu Wa'i dan 'Abdullah bin 'Umar.[46] Karena khawatir ada konflik juga, 'Umar tidak menunjuk Abdurrahman bin Auf dan Said bin Zaid dalam tim musyawarah, yang kemudian dikenal dengan istilah "dewan formatur", itu. Keduanya tidak dipilih karena

[45] Ayat ini dikategorikan masalah politik karena sebab turunnya adalah karena ada peristiwa bantuan yang diberikan oleh umat Islam Madinah atau kaum Anshar kepada Nabi Muhammad SAW. Allah SWT memuji mereka karena telah membantu Nabi. Hal itu diputuskan dalam musyawarah yang dilakukan di rumah Abu Ayyub al-Anshari. Lihat Quraish Shihab, *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet.3 (Bandung: Mizan, 1996), 461.

[46]

masih saudara dan berasal dari satu suku. Abdullah bin 'Umar masuk dalam tim namun hanya memiliki hak suara tetapi tidak memiliki hak untuk dipilih. Melalui musyawarah, mereka berhasil memutuskan 'Usman bin 'Affan sebagai penerus kepemimpinan.

Ciri moderat yang dideskripsikan oleh ayat-ayat di atas yang meliputi tengah-tengah (*wasaṭ*), seimbang (*mīzān*), adil (*al-qisṭ*) dan mau bermusyawarah (*shūrā*) menuntut adanya pengetahuan luas, adanya pengendalian emosi agar tidak melebihi batas serta adanya kehati-hatian. Buku *Moderasi Beragama* yang dikeluarkan Kemenag menyimpulkan tiga hal tersebut dengan "berilmu", "berbudi" dan "berhati-hati".[47] Berilmu adalah kepemilikan ilmu pengetahuan yang luas.[48] Kasus Imam Malik yang tidak memperbolehkan bukunya *al-Muwaṭṭa'* sebagai buku negara adalah contoh keluasan ilmu. Demikian pula akhlak akan menjadikan orang moderat. Kasus Imam Shafi'i yang tidak qunut di samping makam Imam Abu Hanifah adalah contoh akhlak. Atau kasus Abdullah bin Mas'ud yang mengikuti Usman bin 'Affan ketika di Mina dengan tidak menjama' salat, padahal sebelumnya mengkritik Usman karena tidak mengikuti sunnah Nabi SAW dan khalifah sebelumnya

---

47 Kementerian Agama, *Moderasi Beragama*, 20-21.

48 Ibarat seseorang yang telah banyak tahu tentang suatu makanan, maka akan dapat melihat kekurangan dan kelebihan dari setiap makanan yang dia ketahui. Akhirnya ia tidak gampang melabeli suatu makanan lebih tidak enak di banding yang lain.

yang menjama' salat di Mina[49] adalah contoh akhlak lainnya. Adapun berhati-hati tampak dari perkataan ulama' yang terkenal *ra'yī ṣawāb yaḥtamilu al-khatā' wa ra'yuka khaṭā' yaḥtamilu al-ṣawāb* (pendapatku benar tetapi memiliki kemungkinan salah dan pendapatmu salah tetapi memiliki kemungkinan benar) adalah refleksi kehati-hatian tersebut. Inilah yang disebut prinsip *iḥtimālātt* (kemungkinan).

Di samping kasus tentang Sahabat Mu'adz bin Jabal yang mengarahkan untuk membaca surah al-Qur'an yang sedang, tidak panjang dan tidak pendek banyak hadis yang menjelaskan tentang pentingnya menseimbangkan di antara dua hal, tidak boleh berlebihan. Hadis Riwayat Imam al-Ṭabrānī dari Anas dalam kitab *Mukhtār al-Aḥadith al-Nabawaiyyah* nomor 1039 misalnya

Tidak rugi orang yang minta dipilihkan Allah SWT, tidak menyesal orang yang mau bermusyawarah dan tidak akan menjadi miskin orang yang sederhana.[50]

Aḥmad al-Hāshimī menjelaskan kata sederhana (*iqtaṣada*) dengan *al-tawassuṭ fi al-nafaqah 'ala 'iyālihi bi ghoiri isrāfin wala taqtīrin 'alaihim* (tengah-tengah dalam memberi nafkah untuk keluarganya tanpa

[49] Mulyadhi Kartanegara, "Masyarakat Madani dalam Perspektif Budaya Islam" dalam Abdul Hakim dan Yudi Latif (Penyunting), *Bayang Fanatisme: Essai-essai untuk Mengenang Nurcholish Madjid,* Cet. 1 (Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007), 53

[50] Sayyid Aḥmad al-Hashimī, *Mukhtār al-Aḥadith al-Nabawiyyah wa al-Ḥ ikam al-Muḥammadiyah* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1999), 138.

berlebihan dan juga terlalu irit.[51] Hadis lain dalam kitab yang sama nomor 993 disebutkan bahwa

Bukanlah yang terbaik di antara kalian,orang yang meninggalkan dunia untuk kepentingan akhirat. Demikian pula bukan orang yang memilih akhirat lalu meninggalkan dunianya. Orang yang terbaik itu adalah yang mendapatkan dunia dan akhirat sekaligus dan janganlah kalian memberatkan manusia yang lain.[52]

Hadis lain diriwayatkan oleh al-Bukhārī sebagai berikut

Seseorang tidak akan diselamatkan oleh amalnya. Para sahabat bertanya: "Apakah itu termasuk Engkau ya Rasulullah?" Rasulullah SAW menjawab: "termasuk aku juga, kecuali jika Allah melimpahkan rahmat-Nya. Maka perbaikilah (niatmu), tetapi jangan berlebihan, bersegeralah di pagi hari dan siang hari. Bantulah itu dengan akhir-akhir waktu malam. Berjalanlah sedang, berjalanlah dengan sedang agar kalian mencapai tujuan.[53]

Hadis yang diriwayatkan oleh Ibn Mājah berikut semakin memperjelas bahwa berlebihan (ekstrem) telah menyebabkan umat masa lalu binasa.

Wahai manusia, hindarilah sikap berlebihan (melampaui batas), sebab para umat terdahulu telah binasa karena sikap melampaui batas dalam beragama.[54]

---

[51] Ibid.

[52] Ibid., 130

[53] Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah Abū 'Abd Allāh al-Bukhārī, *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* Vol. 8 (Kairo: Dār al-Shu'b, 1987), Hadis No. 6463, 122.

[54] Muḥammad bin Yazīd Abū 'Abd 'Allāh al-Qazawaynī, Sunan Ibn Mājah, hadis no. 3029, Vol. 2 (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.), Hadis Nomor 3029, 1008.

Sikap moderat tampak dari tindakan seseorang, sebagai kelanjutan dari moderat dari pikiran dan hati. Yaitu sikap melihat pluralitas sebagai sesuatu yang terberi dan harus dihargai serta melihat budaya sebagai alat yang bisa digunakan untuk transformasi kebaikan. Contoh yang diberikan oleh filsuf Muslim al-Fārabi ketika belajar logika kepada dua tokoh agama Kristen, Yuḥanna bin Haylān dan Abū Biṣr Matta bin Yūnus adalah hal menarik. Demikian pula, al-Fārabī menerima murid yang beragama Kristen Jacobite, Yaḥya bin 'Ạdī adalah contoh lainnya. Tidak hanya itu, Yaḥyā bin 'Ādī yang beragama Kristen Jacobite tersebut menerima murid dari seorang Muslim terkenal Abū Sulaimān al-Sijistānī. Al-Sijistānī kemudian juga memiliki murid yang banyak dari kelompok penganut agama yang berbeda seperti Yahudi, Nasrani dan Zoroaster. Jalāl al-Dīn al-Rūmī pun demikian, ia dikagumi dan memiliki banyak murid tidak hanya dari kelompok Muslim, tetapi dari lintas agama. Ketika ia meninggal, dibacakan di atas kuburannya berbagai kitab seperti Zabūr dan Injīl oleh para peziarah. Al-Rūmī diceritakan tidak memaksakan kepada murid-muridnya untuk masuk Islam.[55] Di Indonesia, tokoh moderat itu tampak pada diri Gus Dur. Gus Dur melakukan tindakan melampaui batas-batas identitas dan agama, namun

[55] Kartanegara, "Masyarakat Madani dalam Perspektif Budaya Islam, 53.

ia tidak terjebak pada ruang sempit pemahaman agama. Baginya, ketika ia mengadakan acara di gereja sebagai misal, ia membedakan antara keyakinan dan tindakan. Apa yang dilakukan oleh Gus Dur ini disebut oleh Iswahyudi sebagai rekonstruksi dinamis antara teologi, fiqh dan tasawuf.[56]

Moderatisme tidak hanya dalam agama Islam. Dalam agama Kristen misalnya ada penjelasan teologis dalam Alkitab bahwa Yesus mengajarkan tentang konsep saudara dalam Matius 12:46-50 sebagai berikut:

> "Ketika Yesus masih berbicara dengan orang banyak itu, ibu-Nya dan saudara-saudara-Nya berdiri di luar dan berusaha menemui Dia. Maka seorang berkata kepada-Nya: "Lihatlah, ibu-Mu dan saudara-saudara-Mu ada di luar dan berusaha menemui Engkau." Tetapi jawab Yesus kepada orang yang menyampaikan berita itu kepada-Nya: "Siapa ibu-Ku? Dan siapa saudara-saudara-Ku?" Lalu kata-Nya, sambil menunjuk ke arah murid-murid-Nya: "Ini ibu-Ku dan saudara-saudara-Ku! Sebab siapa pun yang melakukan kehendak Bapa-Ku di sorga, dialah saudara-Ku laki-laki, dialah saudara-Ku perempuan, dialah ibu-Ku."

Konsep lain tentang moderasi juga terdapat dalam Markus 3: 31-35 dan Lukas 9:19-21. Dalam Alkitab tersebut terdapat pesan bahwa Yesus memberikan suatu bangunan sosial yang tidak hanya diikat oleh sekadar hubungan darah dan golongan teologis.

---

[56] Tentang pluralisme Gus Dur bisa dilihat lengkap dalam Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2016), 205-235.

Saudara adalah siapa pun yang mendengarkan Firman Allah lalu melakukannya. Di simpulkan bahwa teologi sosial Yesus adalah dasar bagi moderasi beragama dalam agama Kristen.[57] Di sisi lain, Yesus adalah Sang Juru Damai. Dalam Alkitab tidak ditemui ada perintah Yesus untuk berbuat kerusakan, peperangan dan kekerasan. Alkitab banyak bicara tentang perdamaian dalam bentuk kata hak, kebebasan, memaafkan, keadilan, kejujuran dan lain-lain.[58] Alkitab, demikian pula, menolak segala macam kekerasan atau dalam bahasa lain ekstremisme. Allah membenci kekerasan tersebut sebagaimana termaktub dalam Kej. 6:13; 2Sam, 3:39; 22:3; Maz.7:16; 11:5, 140:11; Yeh. 12:19, dan lainnya. Allah menginginkan orang kristen menampakkan sifat kasih sebagaimana tampak pada I Yoh. 2:10, 3:23, 4:7,21; Yoh. 13:34, 15:12; I Tes. 4:9; Rom. 12:20, dan lain-lain.[59]

Dalam Kristen Katolik juga demikian, tindakan-tindakan yang dilakukan oleh gereja menunjukkan sikap moderatisme. Seri Dokumen Gerejawi Dignitatis Humanae-Nostra-Aetate art. 2, p. 26 mengenai Dialog

[57] Semuel Selanno, "Moderasi Beragama Dalam Bingkai Pendidikan Agama Kristen Kehidupan," dalam Jurnal *Wahana Pendidikan*, Agustus 2022, 8 (13), 532-533.

[58] Kementerian Agama, *Moderasi Beragama,*29-30.

[59] Yunardi Kristian Zega, "Radikalisme Agama Dalam Perspektif Alkitab Dan Implikasinya Bagi Pendidikan Agama Kristen" dalam Jurnal *Shanan*, Volume 4 Nomor 1 Maret 2020, 3

dan kerja sama dengan penganut agama-agama lain berbunyi sebagai berikut.

> "Gereja mendorong para putranya, supaya dengan bijaksana dan penuh kasih, melalui dialog dan kerja sama dengan para penganut agama-agama lain"[60]

Gereja Katolik mengecam tindakan intoleransi sebagaimana dalam Surat Gembala Mgr Suharyo, 2020

> "Sangat penting juga menjauhkan diri dari godaan untuk mengumbar ujaran kebencian, kebohongan publik dan keserakahan dalam berbagai macam bentuk dengan memperdalam paham dan penghayatan kehidupan iman kita."[61]

Gereja Katolik menyebut ada tiga hal penting dalam semangat gereja yaitu pertama persekutuan iman; kedua, harapan dan ketiga cinta kasih". Walau tiga hal tersebut bisa dibedakan, tetapi hakikatnya satu. Tiga hal tersebut adalah sikap dasar orang beriman. Iman yang dimaksudkan dapat menggerakkan hidup serta mampu memberi landasan penting bagi harapan-harapan. Keduanya tersebut dibangun dan diwujudkan dalam cinta kasih. Konsili Vatikan II juga menegaskan akan adanya semangat inklusifisme beragama untuk terwujudnya persaudaraan universal

---

[60] Afrianus Darung dan Yohanes Yuda, "Keterlibatan Gereja Katolik Mendukung Moderasi Beragama Berorientasi Pada Komitmen Kebangsaan," dalam Jurnal *Gaudium Vestrum: Jurnal Kateketik Pastoral*, Vol. 5, No. 2, Juli-Desember 2021, 87.

[61] Ibid., 88.

dalam agama Kristen Katolik. Konsili Vatikan II yang berhubungan dengan hubungan antar agama adalah dektrit Nostra Aetate. Dalam dektrit itu disebutkan bahwa Gereja Katolik tidak menolak apa pun, yang dalam agama-agama itu serba benar dan suci".[62] Walau Gereja Katolik tidak biasa menyebut istilah moderat, tetapi lebih sering menggunakan kata "terbuka" sebagai anti tesis terhadap "fundamentalis" dan "tradisionalis". Konsili yang telah disebutkan adalah suatu pertemuan yang dihadiri hampir 3000 uskup di Vatikan untuk mewujudkan kekristenan yang terbuka.[63]

Konsep moderasi beragama dalam agama Hindu telihat dalam konsep *Tri Kaya Parisudha* yaitu kesesuaian antara pikiran, perkataan dan tindakan dalam kehidupan. Tiga keserasian antara pikiran, perkataan dan tindakan tidak boleh melampaui batas yang telah ditentukan oleh agama, peraturan dan nilai kewajaran hidup di masyarakat. Dalam Manawa Dharmasastra disebutkan

Vidvibhiḥ sevitaḥsadbhir nityam adveṣa rāgibhiḥ hṛdaye nābhyanu jñāto yo dharmastam nibodhata (Manawa Dharmasastra, II.1)

Artinya: "Pelajarilah hukum-hukum suci yang diikuti oleh orang yang mendalami ajaran Veda, hukum yang diresapkan dalam hati oleh orang-orang budiman,

[62] Kementerian Agama, *Moderasi Beragama,* 30.
[63] Ibid., 32-33.

mereka yang tak pernah punya rasa benci maupun cinta berlebihan."

Orang budiman yang dimaksud dalam Manawa Dharmasastra adalah orang yang memahami Weda secara baik dan mendalam. Umat Hindu yang memiliki pemahaman Weda mendalam akan memiliki teologi yang kuat, teologi Brahma Widya. Teologi yang baik misalnya tampak dari tindakan yang tidak berlebihan dan stabil dalam cinta dan benci dan dalam suka maupun duka. Hal itu mungkin karena pemahaman mendalam akan menciptakan sikap moderat. Pendalaman yang baik pada kitab Weda menghasilkan sikap yang baik dan moderat di masyarakat dan menjadi teladan.[64] Agama Hindu juga memiliki ajaran penting tentang Susila yaitu suatu ajaran menjaga harmonisasi antara sesama manusia. Harmoni bisa menyebabkan kesejahteraan. Harmoni tersebut terjadi karena adanya kasih sayang yang diwujudkan dalam berbagai hal.[65]

Adapun moderasi dalam agama Buddha tampak misalnya dalam istilah, dalam bahasa Pali, *Metta,* suatu spirit agama yang penting dalam ajaran Buddha. *Metta* adalah sikap bersahabat dan sikap tanpa kekerasan. Spirit ini menjadikan umat Buddha

---

[64] I Nyoman Surpa Adisastra, Ni Made Rai Kristina UHN, I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar, "Nilai-nilai moderasi Beragama Dalam Hindu (Perspektif Teologi)" dalam Jurnal *Widya Katambung:Jurnal Fisalfat Agama Hindu* Vol.13 No.2 2022, 36.

[65] Kementerian Agama, *Moderasi Beragama,* 35.

tidak menyenangi permusuhan, kebencian dan kejahatan. Umat Buddha diharuskan menumbuhkan persahabatan, menebar kasih sayang dan kebaikan kepada sesama. Buddha Dharma adalah moderat atau "jalan tengah" agar umat Buddha tidak terjebak pada sikap ekstrem. Dengan "jalan tengah" kebahagiaan sejati dapat diperoleh.[66] Buddha sendiri diartikan sebagai "Yang Sadar". Kesadaran ini akan terjadi bila dilakukan melalui "jalan tengah". "Jalan Tengah" itu dirangkum dalam Jalan Mulia Berunsur Delapan (JMBD). JMBD dilakukan melampaui batas-batas sekat agama, suku, budaya, jenis kelamin. Dengan JMBD, ajaranBuddha agar manisa lepas dari penderitaan dapat dilaksanakan. Misi Buddha adalah tercapainya "Jalan Tengah" tersebut.[67]

JMBD tersebut adalah (1) pandangan benar, (2) pikiran benar, (3) ucapan benar, (4) perbuatan benar, (5) mata pencarian benar, (6) usaha benar, (7) perhatian benar dan (8) konsentrasi benar. Delapan unsur tersebut kemudiandi ringkas menjadi 3 kategori yaitu pertama *Sila* (moralitas), kedua *Samadi* (meditasi) dan *Panna* (kebijaksanaan). JMBD pertama

---

[66] Muria Khusnun Nisa, Ahmad Yani, Andika, Eka Mulyo Yunus, Yusuf Rahman, "Moderasi Beragama: Landasan Moderasi dalam Tradisi Berbagai Agama dan Implementasi di Era Disrupsi Digital" dalam Jurnal *Riset Agama*, Volume 1, Nomor 3 (Desember 2021), 89.

[67] Purnomo Ratna Paramita, "Moderasi Beragama Sebagai Inti Ajaran Buddha", dalam *ICRHD: Journal of International Conference On Religion, Humanity and Development*", ICRHD 2, August 2021, 16.

kali di sampaikan di Taman Rusa Isipatana oleh Buddha yang ditujukan kepada lima (5) pertapa dalam suatu khutbah yang disebut Dhammacakkapavatana Sutta (Pemutaran Roda Dhamma). Dalam khutbah itu Buddha melarang dua ekstrem dalam kehidupan yaitu pertama menuruti kesenangan diri dan kedua melakukan penyiksaan diri. Ekstrem pertama adalah mengumbar hawa nafsu dan merasa tidak puas terhadap apa yang dimiliki. Hatinya melekat kepada sesuatu. Akibatnya, ketika yang dicintainya berlebihan tersebut hilang. Ia menjadi menderita. Sedangkan ekstrem kedua ditandai dengan menolak semua hal baik ucapan, perbuatan dan pikiran. Karena menolak semua hal itu akan menyebabkan penderitaan juga. Untuk mengatasi penderitaan tersebut adalah dengan pengendalian diri. Tindakan ekstrem itulah yang dihindari oleh Pangeran Siddharta sebelum menjadi Buddha yaitu menghindari ekstrem bergelimang harta di saat hidupnya menjadi anak raja serta kurus kering akibat penyiksaan diri tidak makan dan minum.[68]

Seperti agama-agama lainnya yang diakui di Indonesia, agama Konghucu juga mengajarkan moderatisme beragama. Dalam kitab suci Si Shu yang dirumuskan dalam Lun Yu II. 14 tertulis kalimat "Seorang Jun Zi dapat rukun meski tidak dapat sama; seorang rendah budi (*Xiao Ren*) dapat sama

---

[68] Ibid., 17.

meski tidak dapat rukun". Jun Zi adalah individu atau person yang telah sampai pada tingkat moral dan intelektual yang tinggi. Cita-cita pada penganut Konghucu adalah ingin menjadi Jun Zi. Dengan mencapai tingkat Jun Zi, ia akan memiliki rasa kasih sayang yang mendalam, tidak hanya kepada sesama manusia tetapi juga kepada sesama makhluk.[69] Ada 8 konsep moderasi beragama dalam agama Konghucu.

Pertama, konsep *Wei De Dong Tian* yaitu "Hanya Dengan Kebajikan sajalah Tuhan Berkenan". Semua hal yang dilakukan umat Konghucu harus mengacu kepada kebajikan, termasuk dalam relasi kemanusiaan. Kebajikan itu adalah jalan menuju Tuhan. Konflik akan dapat diminimalisir jika konsep kebajikan sesama diterapkan dengan baik. *Kedua,* konsep *Zhong Shu* yaitu konsep yang menjelaskan relasi vertikal dan relasi horizontal. Relasi vertikal berhubungan dengan hubungan manusia dengan Tuhan, Sang Pencipta. Konsep vertikal ini terefleksi dari kata *Zhong.* Sementara relasi horizontal terimplementasi dalam hubungan manusia dengan manusia yang lain. hal ini terrefleksi dari kata *Shu.* Keduanya tidak boleh dipisah. Relasi keduanya harus berjalan seiring. *Ketiga,* konsep semua saudara. Tidak ada perbedaan di antara manusia, tidak boleh ada

[69] Mawardi, "Moderasi Beragama Dalam Agama Konghuchu," *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*, Vol. 2, No. 2 September (2022), 205.

deskriminasi karena semua manusia adalah saudara. *Keempat,* tidak mengharuskan dan kukuh. Kehidupan dalam agama Konghucu berjalan secara harmonis seperti orkestra yang indah dan teratur, indah dipandang dan didengarkan serta menentramkan hati. *Kelima,* kepentingan umum. Agama Konghucu mendahulukan kepentingan umum di atas kepentingan pribadi dan golongan dan mendahulukan kewajiban daripada haknya. *Keenam,* konsep meneliti. Dengan konsep meneliti ini, umat Konghucu akan meneliti setiap masalah secara tenang dan dengan hati jernih sehingga dapat menyelesaikan masalah atau dapat membuat kesimpulan dengan benar. *Ketujuh,* menegakkan orang lain dalam membantu orang lain. Membantu orang lain agar orang lain dapat merasakan apa yang dirasakan oleh kita. *Kedelapan,* konsep *Yin Yang*. Konsep ini sudah sangat terkenal. Konsep ini menggambarkan keselarasan, keserasian dan keharmonisan. Keselarasan itu bukan konsep yang saling mengungguli antara yang satu dengan yang lain. Keselarasan terjadi karena keseimbangan, bukan karena warna hitam dan putihnya, tetapi pada jalan tengahnya. *Yin Yang* adalah konsep yang seimbang tidak ekstrem dalam dua sisi.[70]

[70] Ibid., 207-208. Lihat juga dalam Kementerian Agama, *Moderasi Beragama,* 38.

B. Ideologi Pierre F. Bourdieu

1. Ideologi: Sejarah dan Konsep

Ideologi adalah konstruksi sosial. Bagi Holbrook and John Horgan, ideologi adalah sesuatu yang cair. Ideologi dipengaruhi oleh banyak aspek.[71] Melihat Islam radikal misalnya, haruslah dengan melihat ideologi yang membentuknya.[72] Ideologi adalah ilmu tentang ide yang diperjuangkan. Dalam ide tersebut mencakup manifesto gerakan yang meliputi pendefinisian realitas, harapan dari suatu kondisi sosial dan langkah-langkah menuju harapan tersebut. Ideologi adalah sistem kerja. Posisinya menjadi "pembuka" sekaligus "penutup". Ideologi memasukkan orang-orang dalam suatu kelompok apabila orang tersebut mengikuti manifesto tersebut. Sebaliknya seseroang dianggap sebagai musuh ideologi apabila menentang manisfesto itu. Iswahyudi, mengutip Sastrapratedja, menjelaskan kandungan ideologi. *Pertama,* ideologi merupakan tafsir atas realitas masa lalu yang diarahkan untuk memberi perspektif masa depan. *Kedua,* ideologi memiliki nilai dan sistem yang dipedomani. Nilai dan sistem tersebut menjadi *model for* (model bagi)

---

[71] Donald Holbrook and John Horgan, Terrorism and ideology: Cracking the Nut. *Perspectives on Terrorism*, Volume 13, Issue 6, Desember 2019, 3.

[72] Arabinda Acharya, Radicalization and Diffusion of " Ideology ": A Preliminary Discussion, *Counter Terrorist Trends and Analysis*, Vol. 5, No. 8 (August 2013), 8.

bagi tindakan seseroang. Nilai dan sistem di sisi lain digunakan untuk menolak nilai dan sistem lain. *Ketiga,* ideologi memberi arahan untuk bertindak dalam memperjuangkan dan menggapai nilai dan sistem tersebut menjadi *model of* tindakan seseorang.[73]

Yudi Latif menyebut tiga aspek yang harus ada dalam ideologi yaitu adanya kesatuan antara keyakinan, pengetahuan dan tindakan. Pertama, ideologi wajib memiliki tuntunan-tuntunan normatif yang diyakini dan dipedomani. Kedua, ideologi mengandung paradigma yang terdiri dari doktrin, teori dan prinsip sebagai alat baca realitas. Ideologi adalah kacamata baca semua peristiwa kehidupan. Ideologi memerlukan tindakan agar ideologi tersebut dapat diwujudkan.[74] Ungkapan Yudi Latif tentang ideologi memiliki koherensi dengan pernyataan Koento Wibisono yang dikutip Hakim. Hanya saja, Wibisono menilai ada unsur lain dari ideologi yang tidak bisa dilupakan yaitu unsur mitos dan loyalitas. Ideologi bagi Wibisono adalah memitoskan gagasan atau pemikiran tokoh dan juga tokoh tertentu. Dengan unsur ini, ideologi memiliki pendukung yang loyal. Loyalitas pendukung adalah hal yang mutlak wajib

---

[73] Iswahyudi, Udin Safala, Umi Kulsum, "The Revivalisme of Veiled Female Student: An Account of Their Views of Democracy in Indonesia", dalam Jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam,* Vol. 9 No. 2 (2019): December, 380–406

[74] Yudi Latif, *Mata Air Keteladanan: Pancasila dalam Perbuatan,* (Bandung: Mizan, 2014), xvii-xviii.

ada bagi suatu ideologi.[75] Dapat dipahami bahwa ideologi mengandung unsur keyakinan, pengetahuan, mitos, loyalitas dan tindakan.

Ideologi memiliki sejarah yang panjang mulai ia bermakna positif hingga negatif. Pertama kali, istilah ideologi digunakan oleh Antonine Destutt de Trady (1754-1836) pada abad ke 18, meski akar pengertiannya dapat ditarik jauh ke balakang pada Bacon, Hegel hingga Plato. Karl Manheim dan beberapa ilmuan sosial lebih melihat asal-usul istilah dari kajian ideologi bermula dari konsep idola Bacon.[76] Namun karena de Tracy secara tegas menyebut ideologi dan mencoba menggarapnya secara sistematis, ia dianggap memiliki jasa yang besar dalam kajian ideologi dan hampir selalu disinggung dalam setiap

---

75 Muhammad Aziz Hakim, "Repositioning Pancasila Dalam Pergulatan Ideologi-Ideologi Gerakan Di Indonesia Pasca-Reformasi", dalam Jurnal *Kontemplasi*, Volume 04 Nomor 01, Agustus 2016, 134-136.

76 Bagus Takwin, "Cuplikan-Cuplikan Ideologi" dalam Jurnal Filsafat Program Studi Filsafat PPs UI, Vol. 1 no.2 Agustus 1999, 94. Empat idola menurut Bacon adalah *pertama,* idola pemujaan yaitu idola yang bersumber dari sifat manusia yang suka melebih-lebihkan dari apa yang sebenarnya ia temukan. *Kedua,* ideola keterkungkungan, yaitu idola pengalaman yang muncul dari proses pendidikan manusia sebagai individu-individu. *Ketiga,* idola bahasa pasaran. Yaitu adanya distorsi bahasa ilmiah menjadi bahasa keseharian yang vulgar hingga mengganggu pembentukan konsep ilmiah ilmu pengetahuan. *Keempat,* idola teater yaitu idola berupa dogma-dogma, metode-metode dari berbagai filsuf yang diterima secara tidak kritis. Oleh karena itu, menurut Bacon, filsafat Aristoteles bisa menjadi ideola teater yang harus dikesampingkan saat ilmuwan melakukan penelitian ilmiah. Lihat, Donny Gahral Adian, *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan* (Bandung: Teraju, 2002), 36-37.

literatur-literatur ideologi. Ia memandang ideologi sebagai ilmu pengetahuan tentang ide. Pada awal kalinya ideologi adalah cabang ilmu pengetahuan yang dianggap netral. Karena itu, ia dituntut obyektif dalam mempelajari ide. Artinya, Ideologi harus menghilangkan prasangka-prasangka yang dimiliki terutama tentang metafisika dan agama.[77] Karena ideologi membicarakan ide, maka objek kajiannya meliputi asal-usul ide, mengapa suatu ide bisa muncul, bagaimana berkembangnya sebuah ide dan strategi apa yang digunakan sehingga ide tersebut diikuti oleh banyak pengikut.

De Tracy mempertimbangkan konsep ide yang dibangun oleh John Lock pula. Lock menjelaskan bahwa ide manusia pada dasarnya terbagi menjadi dua yaitu; ide sederhana dan ide kompleks. Ide sederhana adalah ide yang secara langsung kita dapatkan lewat pengalaman inderawi (misalnya,

[77] Hal ini juga diungkap oleh Bacon dan Descartes. Bagi Bacon syarat pertama keilmiahan pengetahuan adalah seorang ilmuwan harus membersihkan diri dari prasangka, predisposisi supaya kembali lagi menjadi anak kecil yang polos dan lugu di hadapan alam. Sementara Descartes menjelaskan bahwa cara yang bisa dilakukan untuk melepasakan prasangka, tradisi dan dogma metafisika yang bisa mendistorsi ilmu pengetahuan adalah dengan cara meragukan secara radikal dan sistematis untuk mendapatkan sesuatu yang *clear and distinct ideas* (ide-ide yang jelas dan gamblang hingga tidak ada keraguan sedikitpun). Keraguan tersebut menghasilkan tiga ide yang tidak bisa diragukan lagi yaitu *perfect being* (wujud sempurna), *res cogitans* (ide diri yang berkesadaran) dan *res extensa* (ide tentang materi yang berkeluasan). Lihat, Gahral Adian, *Menyoal Obyektivisme,* 37.

apabila disentuh panas), sedangkan ide kompleks adalah refleksi terhadap ide-ide sederhana tersebut sehingga kita mampu membentuk pengetahuan tentang dunia (misalnya, mengapa api mengeluarkan panas). Karena itulah Locke merumuskan hubungan antara benak manusia dan semesta luar. Pertanyaan yang ingin dijawab Locke adalah apakah ide dalam benak manusia melukiskan secara akurat kenyataan sesungguhnya. Kesimpulan Locke adalah bahwa setiap benda akibat dari hubungan tersebut menghasilkan kualitas benda yang berbeda. Kualitas dimaknai oleh Lock sebagai daya pada benda untuk menghasilkan ide-ide di benak manusia.[78] De Tracy melihat konsep ide Locke dan yang lain seperti Condillac harus diperbaharui karena mengandung banyak kelemahan.

Berpikir menurut de Tracy adalah menginderai sesuatu, ingatan adalah semacam sensasi tertentu yang menirukan kembali sensasi yang lalu dan kecakapan menilai juga merupakan sensasi sejauh kecakapan itu merasakan hubungan-hubugan antara berbagai persepsi. Ide-ide yang diperoleh manusia dalam benak adalah hasil dari proses sensasi. Ia hadir dari pengalaman manusia berhadapan dengan lingkungannya. Ideologi karena itu adalah ilmu yang didasarkan atas observasi dan bebas dari

[78] Gahral Adian, *Menyoal Obyektivisme*, 49.

prasangka. Ia menganggap ideologi sebagai dasar bagi pendidikan dan ketertiban moral (*moral order*). Di sini ideologi memiliki arti positif sebagai suatu ilmu yang mengatasi prasangka-prasangka agama dan metafisika serta sebagai dasar bagi penentuan aturan moral.[79]

Bila de Tracy melihat ideologi secara positif, maka ideologi berkonotasi negatif pertama kali digunakan oleh Napoleon yang kecewa atas perlakuan teman-temannya yang tidak setuju dengan tindakan-tindakannya yang zalim selama menjadi raja Perancis. Teman-temannya tersebut oleh Napoleon dijuluki sebagai kaum ideologues dengan arti yang merendahkan bahwa mereka adalah intelektual-intelektual doktriner dan tidak realistis.[80] Makna negatif ideologi disebabkan karena ide-ide yang sebarkan oleh para penentang Napoleon difungsikan untuk menyerang dirinya. Bagi Napoleon, para penentangnya tidak melandaskan idenya pada kenyataan empiris. Dari sini, makna ideologi penuh dengan nuansa politik.

Makna negatif ideologi Napoleon dilanjutkan oleh Karl Marx. Bagi Marx, ideologi adalah kesadaran palsu (*false concousness*). Marx pertama-tama mengkritik pendahulunya Hegel yang menjelaskan bahwa kesempurnaan tertinggi berada pada alam ide.

---

[79] Bagus Takwin, "Cuplikan-Cuplikan Ideologi", 95.
[80] Ibid., 95.

Pandangan demikian bagi Marx telah menjauhkan manusia dari pengalaman praktis sehari-hari. Hegel tidak menyumbang apa pun untuk perbaikan manusia dari ketertindasan. Ketiadaan koneksi antara ide dengan kenyataan inilah bagi Marx, pemikiran Hegel bersifat ideologis. Manusia bagi Marx seringkali terasing dan tidak bisa merealisasi diri. Akibatnya, manusia melarikan diri kepada Agama. Manusia tidak bisa merealisasi diri karena kondisi sosial politik telah menjadikan manusia terasing. Jadilah agama sebagai tempat pelarian. Agama bukanlah penyebab keterasingan, tetapi agama hanyalah tempat pelarian belaka.[81] Inilah jawaban Marx atas pertanyaan Feuerbach yang tidak berhasil dijawabnya, kenapa manusia merealisasi diri secara terasing?

Sebagai penganut sosialisme Ilmiah, Marx perlu menganalisa secara ilmiah faktor-faktor keterasingan manusia agar diketahui penyebabnya. Marx menggunakan perangkat analisa materialisme dialektika historis untuk mencari faktor-faktor tersebut. Menurut Marx keterasingan manusia disebabkan oleh materi. Materi membuat manusia terasing karena materi menyebabkan manusia

[81] Dari ungkapan ini sebenarnya, Marx tidak menjadikan dirinya anti agama. Kritiknya atas agama sebenarnya bukan pada substansi agama itu sendiri, tetapi pada pelaku atau tokoh agama yang menjadikan agama sebagai alat kekuasaan politik untuk meninabobokkan masyarakat. Para tokoh agama tidak memberi solusi berupa tafsir pembebasan bagi masyarakat yang ditimpa penderitaan.

terpolarisasi dalam kelas-kelas sosial. Kelas-kelas tersebut menjadikan hubungan manusia dengan manusia lain terstratifikasi secara hirarkis. Kelas sosial rendah menjadi buruh, pelayan serta bekerja untuk kelas sosial atas. Sebagai pekerja, tentu kelas sosial rendah menjadi terasing dalam tiga hal. Pertama, terasing dari dirinya sendiri. Ia mengerjakan sesuatu yang ia sendiri kadangkala tidak menyukai pekerjaan tersebut. Kedua, terasing dari barang produksi. Ia membuat produk, tetapi tidak memiliki produk tersebut. Bahkan ia harus membeli produk yang ia buat sendiri tersebut bila menginginkannya. Ketiga, terasing dari teman-temannya. Bersama teman-temannya, ia bersaing untuk mendapatkan promosi jabatan atau pujian dari majikan atau kelompok sosial atas.

Sebagai kelas yang saling bertentangan, menurut Marx, kelas penguasa atau kelas atas ingin selalu mempertahankan apa yang telah dimilikinya dengan menggunakan ideologi untuk menindas kelas di bawahnya. Sebaliknya, kelas sosial rendah, menggunakan ideologi untuk merebut dan memperjuangkan nasibnya melawan kelas sosial atas. Pertentangan tersebut dalam bahasa Marx disebut dengan istilah dialektika tesis-antitesis. Secara singkat, pemikiran Marx tentang ideologi menekankan pada usahanya untuk mengakhiri setiap dualisme yang

memisahkan kesadaran dari realita, tetapi bersamaan dengan itu ingin mempertahankan kemandirian kesadaran dari keadaan dari luar.

Ideologi, masih menurut Marx, digunakan pula oleh negara untuk memperkuat posisinya di hadapan rakyat. Melalui ideologi, negara melakukan penindasan, pemaksaan dan melemahkan setiap ada upaya dari rakyat untuk melawan kekuasaan.[82] Pada kekuasaan Orde Baru misalnya, ideologi Pancasila dalam tafsirannya sendiri disebarkan melalui lembaga-lembaga pendidikan dan masyarakat malalui penataran-penataran di masyarakat. Negara bertindak demikian disebabkan karena ia ingin menguasai aspek-aspek ekonomi terutama dalam bidang produksi. Namun, pertanyaannya adalah? Siapa yang dimaksud negara tersebut? Jawabnya adalah para pelaku atau kelompok orang yang mengendalikan kekuasaan. Negara menjadi alat bagi kepentingan mereka.

Konsep ideologi Marx menginspirasi para pemikir-pemikir belakangan seperti para pemikir kritis mazhab Frankfurt atau intelektual kebanyakan dari kelompok posmodernisme.[83] Secara umum

[82] Ibid., 100-101.

[83] Habemas misalnya, dalam bukunya *Knowledge and Human Interest* mengemukakan bahwa ilmu pengetahuan dan kepentingan tidak bisa dipisahkan. Kriteria bebas nilai yang dicangkan positivisme hanya membuat ilmuwan buta akan kepentingan sesungguhnya yang mendasari suatu penelitian ilmiah. Kebutaan tersebut membuat

kelompok kritis atau posmo mempertanyakan setiap pengetahuan yang dihasilkan oleh seseorang atau lembaga. Tidak ada sesuatu yang benar-benar netral dari ilmu pengetahuan. Ilmu pengetahuan selalu terikat oleh pembuatnya. Sementara pembuatnya dilingkupi oleh banyak motif dan latar belakang seperti kondisi sosial yang menaungi, beban psikologi yang ditanggung, pengalaman yang dimiliki, kekuasaan politik yang mengiringi dan faktor ekonomi yang dihadapi. Semuanya saling memengaruhi. Dengan menelisik faktor-faktor tersebut, kecenderungan ilmu pengetahuan untuk menjadi penjaga gawang ortodoksi atau status quo bisa dihindari. Kemapanan adalah sesuatu yang harus ditentang. Dalam bahasa yang familiar, untuk menghindari kemapanan, setiap

---

dominasi teknologi semakin menjadi-jadi, persoalan etis yang ditimbulkan oleh teknologi berupa pencemaran lingkungan, aborsi, kloning dan lain-lain terabaikan. Berikut adalah skema relasi ilmu pengetahuan dengan kepentingan

No	Kelompok Ilmu	Tujuan dan Kepentingan
1	Ilmu-ilmu empiris analitis: ilmu-ilmu alam	Tujuan: mencari hukum alam yang pasti Kepentingan: penguasaan alam (kepentingan kontrol teknis.
2	Ilmu-ilmu historis hermeneutis: ilmu sastra dan sejarah	Tujuan: pengungkapan makna. Kepentingan: perluasan subjektivitas dan komunikasi intersubjektif.
3	Ilmu-ilmu tindakan (politik, sosiologi, filsafat, kritik ideologi)	Tujuan: kehidupan manusiawi yang lebih baik. Kepentingan: emansipasi.

Lihat lebih lanjut dalam Dony Gahral Adian, *Menyoal Obyektivisme,*172.

ilmu pengetahuan haruslah dilihat dalam perspektif ideologi pengarangnya. Di sini lagi-lagi ideologi masih bermakna negatif.

Demikianlah ideologi selalu jadi analisa, baik yang bernada positif maupun negatif. Hal ini disebabkan karena ideologi berisi tentang ide-ide dan bagaimana menjalankan ide-ide tersebut bisa terlaksana. Ideologi ibarat memberi perspektif tentang janji dan mimpi. Karena itulah ideologi mampu menggerakkan pengikutnya untuk bertindak. Ideologi juga menjadi identitas sekaligus membedakan dirinya dengan orang lain. Ideologi bisa menjadi penolak ideologi-ideologi lain yang menginfiltrasi pada dirinya. Intinya, demi ideologi seseorang rela mengorbankan dirinya, seperti terjadi pada kasus pelaku bom bunuh diri atas nama ideologi keagamaan tertentu. Lebih lengkap, Soerjanto Poespowardojo sebagaimana dikutip oleh Nuswantoro menjelaskan fungsi-fungsi ideologi sebagai berikut.

1. Struktur Kognitif, ialah keseluruhan pengetahuan yang dapat menjadi landasan untuk memahami dan menafsirkan dunia dan kejadian-kejadian alam sekitarnya.
2. Orientasi dasar dengan membuka wawasan yang memberikan makna serta menunjukkan tujuan dalam kehidupan manusia.

3. Norma-norma yang menjadi pedoman dan pegangan bagi seseorang untuk bertindak dan melangkah.
4. Bekal dan jalan bagi seseorang untuk menemukan identasnya.
5. Kekuatan yang mampu menyemangati dan mendorong seseorang untuk menjalankan kegiatan dan mencapai tujuan.
6. Pendidikan bagi seseorang atau masyarakat untuk memahami, menghayati serta memolakan tingkah lakunya sesuai dengan orientasi dan norma-norma yang terkandung di dalamnya.[84]

Untuk memperjelas tentang pengertian ideologi, ada baiknya dijelaskan definisinya menurut John Storey yang dikutip oleh Dony Gahral Adian, yaitu; pertama, ideologi adalah seperangkat gagasan yang sistematis yang disusun oleh sekelompok orang tertentu. Contoh: ideologi partai buruh. Kedua, ideologi adalah relasi kuasa yang beroperasi secara distorsif di luar perbedaan kelas. Ketiga, ideologi adalah relasi kuasa yang mewujudkan diri lewat berbagai media seperti sinetron televisi, lagu, novel, film dan lain-lain. Contoh: ideologi sinetron menggambarkan tentang perempuan Indonesia yang gampang menangis. Keempat, ideologi adalah

[84] Nuswantoro, *Daniel Bell, Matinya Ideologi* (Yogyakarta: Indonesia Tera, 2001), 13.

praktek-praktek material, ideologi bukan lagi seperangkat gagasan melainkan ditemukan dalam praktek-praktek kehidupan sehari-hari dan bukan sekedar seperangkat ide tertentu tentang kehidupan sehari-hari. Contoh: ritual-ritual. Kelima, ideologi adalah proses pemantapan makna oleh kekuasaan yang beroperasi pada wilayah konotasi. Contoh: kata "kiri" adalah kata yang amat ditakui di Indonesia pada masa Orde Baru. Kata ini identik dengan anti agama dan melawan kekuasaan.[85]

2. Ideologi Pierre F. Bourdieu: Latar Sosial Kelahiran

Bourdieu lahir di Denguin pada 1 Agustus 1930. Ayahnya adalah penjaga toko yang kemudian berganti profesi sebagai pegawai kantor pos. Ia dilahirkan di sebuah desa Bearn, barat daya Perancis. Desa tersebut adalah desa di bawah kaki gunung Pyrenees. Teman kecilnya terdiri dari anak-anak kelas bawah seperti petani, pekerja pabrik dan penjaga toko di sebuah desa terpencil yang banyak orang menganggap sebagai desa kuno.[86] Bersama mereka Bourdieu menghabiskan pendidikan sekolah dasarnya. Ia melanjutkan studi atas di De Pau dan karena bantuan salah satu gurunya, ia mendapatkan beasiswa untuk sekolah di tempat yang lebih prestisius dan secara

---

[85] Dony Gahral Adian, “Ideologi dalam Perspektif Mazhab Frankfurt” dalam Jurnal Filsafat Pascasarjana UI Vol. 1 No.2 Agustus 1999, 1.145-146.

[86] Ricard Jenkins, *Pierre Bourdieu* (New York: Routledge, 2002), 13.

akademis lebih selektif dan kompetitif, yaitu *Louis-le-Grand* di Paris.[87]

Setelah lulus dari *Louis-le-Grand,* ia melanjutkan studinya di Perguruan Tinggi *Ecole Normale Superieure* (ENS), sebuah perguruan tinggi prestisius, tempat para kelompok orang kaya belajar. Sebagai anak yang berasal dari kelompok miskin dan pedesaan, Bourdieu mengalami semacam keterasingan ketika berhadapan dengan teman-temannya. Kepada Derrida, teman satu angkatannya, Bourdieu pernah mengatakan bahwa ia tidak pernah bahagia dan tidak pernah merasa heran dengan apapun yang bagus dalam Universitas tersebut.[88]

Di ENS, ia mendalami filsafat. Intelektual Perancis pada saat itu sedang lagi semarak filsafat Sartre, tidak ketinggalan Bourdieu. Untuk melawan dominasi berpikir eksistensialis, Bourdieu mempelajari logika dan sejarah ilmu pengetahuan di bawah bimbingan Alexandre Koyre, Jules Vuillemin, Eric Well, Martial Gueroult, Gaston Bechelard, dan Georges Canguilhem (pernah menjadi mentor dari intelektual kenamaan Perancis, Michel Foucault). Bersama Derrida, Bourdieu menamatkan sekolah tinggi untuk guru dan karenanya ia dikukuhkan sebagai ahli

87 Arizal Mutahir, *Intelektual Kolektif Pierre Bourdieu* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 21.

88 Philippe Cabin & Jean Francois Dortier (ed.), *Sosiologi: Sejarah dan Berbagai Pemikirannya,* Terj. Ninik Rochani Sjams (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005), 227

filsafat. Tetapi ia tidak mau menulis tesis disebabkan ketidaksetujuannya dengan sistem pendidikan yang otoriter. Baginya, pendidikan otoriter mendorong kepada pendidikan sistem komunisme.[89]

Sebelum ia mengikuti program wajib militer bersama tentara Perancis di Aljazair tahun 1955, ia mengajar filsafat di sekolah menengah tingkat atas (*Lycee*) Banville di Moulins. Di Aljazair, ia menyempatkan diri untuk menjadi asisten dosen di fakultas sastra Universitas Aljazair sekaligus menjadi peneliti. Ia meneliti kondisi Aljazair secara sosiologi sehingga negeri tersebut bisa dipahami secara sosiologis. Hasil penelitian Bourdieu tertuang dalam tiga buku; *Sociologie d'Algeir* (1958), *Travail et Travail Eur en Ageir* (1963) dan *Le Deracinement* (1964).[90]

Sepulang dari Aljazair tepatnya tahun 1962, ia mengajar di Universitas Sorbonne. Ia menjadi asisten Raymond Aaron. Pada tahun ini pula ia menikah dengan Marie-Claire Brizard. Setelah tiga tahun di Sorbonne, ia pindah mengajar ke Universitas Lille hingga 1964. Di Universitas ini, karir intelektual Bourdieu semakin melonjak. Ia mendalami pemikiran Durkheim, Weber, Marx, Schutz dan juga Saussure. Setelah mengajar di Universitas Lille, Bourdieu menduduki jabatan direktur studi di *Ecole des Hautes Etudes en Sciences Socials* (EHESS) merangkat direktur

[89] Arizal Mutahir, *Intelektual Kolektif*, 22.
[90] Ibid., 23.

sebuah lembaga yang didirikan dan didanai oleh Raymon Aron, yaitu *Center de Sociologies European* (Pusat Kajian Sosiologi Eropa). Pada saat ini, ia menulis beberapa buku seperti *The Enheritors: French Student and their Relation to Culture* (1964), *Photograph: A Middle-Brown Art* dan *Academic Discourse: Linguistic Misunderstanding and Professorial Power* (1965) dan *The Love of Art* (1966). Inilah masa-masa produktifitas Bourdieu dimulai. Setelah ia berkonflik dengan Aaron pada tahun 1968, tidak membuat produktifitas itu berhenti. Ia mendirikan laboratorium sendiri.[91]

Pada tahun 1981, Bourdieu bersaing dengan Alain Touraine dan Raymond Boundon untuk memperebutkan pakar sosiologi di *College de France* pasca meninggalnya Raymon Aaron. Ia memenangkan kontestasi itu. Seperti diketahui, pakar sosiologi adalah jabatan prestisius dalam ranah intelektual Perancis. Michel Foucoult dan Roland Barthes pernah menduduki jabatan ini.[92] Pada saat inilah popularitas Bourdieu sebagai sosiolog semakin meningkat. Beberapa karya penting Bourdieu diterjemahkan ke dalam bahasa Inggris dan sering diperbincangkan. Pada tahun 1984 ia menerbitkan *Homo Academicus* sebagai karya yang menganalisa kehidupan dan produksi intelektual di universitas-universitas

---

[91] Ibid., 24.

[92] Michel Foucoult menempati posisi ini pada tahun 1970 dan Roland Barthes pada tahun 1974.

Perancis. Pada tahun 1987, ia mengumpulkan berbagai esai, kuliah dan seminar dalam sebuah buku *In Other Words, Essays Towards a Reflexive Sociology*.[93]

Pada tahun 1990-an, Bourdieu mulai giat dalam aktivitas politik. Berbeda dengan beberapa intelektual Perancis pada masanya, alih-alih masuk dalam partai Komunis, Bourdieu justru bergabung dengan aktivis-aktivis di luar lingkungan kampus. Ia sering terlibat dalam berbagai gerakan massal. Saat terjadi pemogokan massal para pekerja kereta api misalnya pada 12 Desember 1995, ia menjadi intelektual yang aktif mengajak dan pendukung pemogokan. Bahkan pada Maret 1996, ia ikut menandatangani petisi untuk melakukan pembangkangan sipil melawan hukum Perancis yang menerapkan legislasi tentang imigrasi secara keras. Ia mengkritik televisi yang pro kekuasaan dan tidak memberi informasi yang gamblang kepada masyarakat. Televisi menjadi ajang kekuasaan untuk melemahkan masyarakat secara kognitif agar tunduk pada politik kekuasaan. Untuk ini, Bourdieu menulis *On Television* pada tahun 1996. Bourdieu menjadikan buku itu sebagai buku „perlawanan sipil" (*civil resistance*) terhadap televisi. Buku ini akhirnya menjadi buku laris dengan penjualan lebih dari 200.000 *copy. On Television* di cetak oleh perusahaan milik Bourdieu sendiri, *Liber.*[94]

---

[93] Ricard Jenkins, *Pierre Bourdieu*, 25.

[94] Arizal Mutahir, *Intelektual Kolektif*, 28.

Setelah itu, Bourdieu benar-benar menjadi, mengikuti Gramsci, intelektual organik di Perancis. Ia tidak saja menjadi intelektual yang bekerja hanya di depan komputer dan di belakang meja. Tetapi ikut dalam gerakan-gerakan melawan ketidakadilan dan struktur sosial menindas. Ia membela kelompok tuna wisma, pensiunan, kaum buruh, aktivis anti rasial, lesbian, gay dan kaum imigran. Pada saat kelompok pengangguran menduduki bekas kampusnya *Ecole Normale Superierure* pada tahun 1998, ia mendukung aksi tersebut. Ia juga melawan penghapusan subsidi atas nama pasar bebas dan kompetisi global. Melalui dua bukunya *Act of Resistance, Against the Tyranny of the Market 1* dan *Firing Back, Against the Tyranny of the Market 2,* ia mengkritik penghancuran dunia yang telah dirusak oleh gerakan neoliberalisme. Lebih dari itu, ia juga mengorganisir jaringan gerakan; sebuah jaringan yang terdiri dari kelompok serikat kerja, aktivis sosial non politik dan para akademisi. Gerakan itu dinamakannya dengan *Reason to Act*. Begitu populernya Bourdieu, sehingga aktivitas kehidupannya dijadikan film (*Sosiology as Martial Art*) komersial dan laku di pasar tahun 2000-2001.[95]

Sebagai seorang sosiologi, Bourdieu tidak kenal lelah hingga Rabo, 23 Januari 2002. Di rumah sakit Paris, ia menghembuskan nafas terakhirnya.

---

[95] Ibid., 29.

Penyakit kanker yang bersarang di tubuhnya tidak lagi bersahabat bersamanya. Ia dikuburkan di pemakaman Pere Lachaise, tempat dikuburkannya para intelektual Perancis kenamaan, seperti Saint-Simon, Brillat Savarin, Auguste Comte, Marleau-Ponty, Jim Morrison dan lain-lain. Para pengikutnya bersedih. Banyak orang kagum atas perjuangannya. Karena itulah banyak gelar yang disematkan kepadanya, ada yang menyebutnya „dewa", „guru", „nabi", „sosiolog teroris", „diktator intelektual" dan „pemimpin pemujaan".[96]

Seperti diketahui, Perancis adalah pusat dari intelelektual di samping Inggris. Dari Perancis muncul gerakan subjektivisme yang kuat melawan dominasi kekuasaan objektivisme Inggris yang mengakar. Di Perancis muncul tokoh-tokoh kenamaan seperti Foucoult, Derrida, Satre, Levi Strauss dan lain-lain. Namun demikian bukan dalam arti bahwa Perancis tidak ikut dalam perdebatan tentang dikotomi objektivisme-subjektivisme.[97] Bourdieu dalam hal ini adalah intelektual yang ingin menyelesaikan dua dikotomi tersebut. Dikotomi tersebut bisa dilihat pada tabel berikut.

---

[96] Ibid., 28-29.

[97] Objektivisme adalah aliran yang menganggap bahwa realitas ditentukan oleh struktur. Manusia ditentukan oleh struktur. Sebaliknya subjektivisme menganggap bahwa manusialah pembentuk realitas.

	Pokok Persoalan	Pendekatan	Penamaan	Teoritikus
Objektivisme	Ekonomis, Materi, kelas dalam dirinya, makro	Strukturalisme, teoretisme, fungsionalisme	Marxisme, empirisisme, positivisme, materialisme, sosiologi kiri	Levi-Strauss, Hegel, Saussure, Durkheim, Marx, Weber
Subjektivisme	Non-ekonomis, ide, kelas untuk dirinya sendiri, mikro	Eksistensialisme, fenomenologi, etnometodologi	Idealisme, sosiologi, konservatif	Sartre, sapir, Kant, Cassirer, Wolf

Pendekatan objektivisme menurut Bourdieu memiliki kelemahan. Di antaranya adalah *pertama,* lebih menekankan penjelasan dalam kerangka material yang menitikberatkan pada keajegan dan stabilitas tatanan objektif. Padahal realitas sosial

juga sarat dengan pergolakan bakan perubahan di dalamnya. *Kedua,* pendekatan objektivisme menolak prepresentasi-representasi makna yang dibangun oleh agen-agen sosial. Dengan demikian, objektivisme tidak mengulas hubungan antar makna pengalaman agen dalam dunia sosial karena hal itu dianggap tidak rasional. *Ketiga,* dalam melihat realitas sosial, pendekatan objektivisme mengalami keterputusan antara pengetahuan teoritis dan pengetahuan praktis. Yang terjadi adalah adanya pemisahan antara yang mengamati dan yang diamati.

Sementara pendekatan subjektivisme tidak luput dari kritikan Bourdieu. Menurutnya, beberapa catatan yang dimiliki oleh subjektivisme adalah *pertama,* struktur sosial sebagai kumpulan tindakan dan strategi-strategi individual menjadikan pendekatan subjektivisme tidak mampu mengulas kemunculan susunan objektif strategi-strategi individu dalam perjuangan hidupnya. *Kedua,* pendekatan subjektivisme gagal dalam menjelaskan pembentukan prinsip-prinsip kerja realitas sosial. Dengan kata lain. Subjektivisme mengabaikan peran struktur objektif dalam memahami realitas sosial.[98]

Bagi Bourdieu, kedua pendekatan tersebut tidak mampu digunakan untuk memahami realitas sosial (*objectivity of subjective*), bahkan kedua pendekatan

---

[98] Ibid., 48-49.

tersebut saling bertentangan dalam melihat individu dan masyarakat. Untuk mengatasi kebuntuan tersebut, Bourdieu menawarkan sintesa antara dua pendekatan tersebut, yaitu dengan cara memperhatikan struktur sekaligus mempertimbangkan keberadaan pengalaman subjektif agen, sebuah pendekatan yang menggerakkan struktur dan agen sekaligus. Penggabungan dua pendekatan ini sering disebut dengan istilah strukturalis genetis atau disebut juga *constructivist structuralisme* atau *structuralist constructivism*. Yaitu suatu cara kerja pikir yang melihat struktur objektif dan representasi-representasi subjektif, agen dan pelaku terjalin berkelindan secara dialektis. Masing-masing saling pengaruh memengaruhi secara simbiotik mutualisme. Metode ini dilakukan dengan mendiskripsikan, menganalisa dan memperhitungkan asal-usul seseorang dan asal-usul berbagai struktur sosial.[99] Metode demikian mau tidak mau harus berurusan dan berkait ikat dengan masalah ideologi.

3. Ideologi Pierre F. Bourdieu: Mekanisme Kerja

Bourdieu memiliki kajian penting dalam bidang ideologi. Walau ia menghindari penggunaan kata ideologi dalam karya-karyanya, namun pemikirannya sangat membantu menjelaskan pengertian ideologi sebagai unsur yang penting dalam keseharian

[99] Ibid., 52.

manusia.[100] Ia bisa dianggap sebagai kelompok neo marxis; suatu kelompok yang mengusung gagasan Marx tetapi melakukan penyempurnaan-penyempurnaan konsep. Sebagaimana Marx yang melihat ideologi secara negatif, kelompok neo marxis juga melihatnya pada sisi yang sama. Namun, bila Marx menyarankan untuk melakukan perlawanan ideologi dengan ideologi melalui revolusi, maka tidak demikian dengan kelompok neo marxis. Bila Marx terlalu deterministik atas konsep ekonomi, maka penerusnya melihatnya dari berbagai varian kemungkinan.

Permasalahan awal yang digarap Bourdieu berkisar tentang bagaimana suatu pengetahuan dan unsur-unsur budaya lainnya (sebagai ideologi) disebarkan dan berpengaruh dalam suatu masyarakat. Untuk memahami hal tersebut, ia menawarkan konsep *habitus* dan *field*. *Habitus* adalah struktur kognitif yang melaluinya berbagai individu berurusan dengan realitas sosial. Manusia dibekali dengan sederatan skema-skema yang terinternalisasi dan melaluinya mereka mempersepsi, memahami, menghargai serta mengevaluasi realitas sosial. *Habitus* dengan demikian bisa dikatakan sebagai ketidaksadaran kultural.[101]

Habitus membimbing manusia untuk memahami, menilai dan mengapresiasi tindakan mereka

---

[100] Bagus Takwin, *Cuplikan-cuplikan Ideologi,* 114.
[101] Ibid.

berdasarkan skema atau pola yang dipancarkan oleh dunia sosial.[102] *Habitus* adalah struktur mental atau kognitif yang digunakan manusia untuk menghadapi kehidupan. Ia adalah pola yang diinternalisasi dan digunakan untuk merasakan, memahami dan menyadari dan menilai tindakan sosial. Secara dialektis, *habitus* adalah produk internalisasi struktur sosial atau struktur sosial yang diinternalisasikan dan diwujudkan. Ia diperoleh dari lamanya posisi seseorang dalam kehidupan sosial. Posisi sosial memiliki arti penting bagi *habitus*.[103] Dalam bahasa Charles S. Pierce, *habitus* disebut dengan *habit of mind.* Pierce melihat kebanyakan orang punya kecenderungan untuk melakukan *fixation of belief* yaitu berusaha meneguhkan keyakinan yang telah dimiliki dan tidak mau mencari dan meneliti apakah yang ia yakini itu benar dan telah usang atau tidak. Keyakinan seperti inilah pada gilirannya akan menghasilkan kebiasaan dalam pikiran (*habit of mind*).[104]

Setidaknya ada beberapa aspek *habitus* dalam pemahaman Bourdieu:

Pertama, ia merupakan seperangkat pengetahuan, yakni berkenaan dengan cara bagaimana agen (subjek)

---

[102] Pierre F. Bourdieu dan Loic Wacquant, *An Invitation to Reflexive Sosiology* (Chicago: The University of Chicago Press, 1992), 126.

[103] George Ritzer dan Douglas J. Goodman, *Teori Sosial Modern,* Terj. Alimandan (Jakarta: Kencana, 2004), 522.

[104] Milton K. Munitz, *Contemporary Analitic Philosophy* (New York: Macmillan Publishing Co.Inc, 1981), 34.

memahami dunia, kepercayaan, dan nilai-nilai dalam kehidupan sehari-hari. Pengetahuan tersebut selalu dibentuk oleh *habitus* daripada hanya sebatas direkam dalam memori seseorang secara pasif. *Kedua, habitus* dimiliki oleh agen. Artinya, segala tindakan, nilai atau cara bertindak yang dimiliki agen dipengaruhi kondisi objektif kulturalnya dan semua hal itu melekat pada agen dalam menjalani kehidupan sehari-hari. *Ketiga, habitus* selalu dibentuk dalam momen praktik. Hal itu terjadi ketika agen menemui masalah dalam kehidupan, pilihan bertindak, atau konteks di mana *habitus* berlangsung. *Habitus* ada dalam kehidupan sehari-hari. *Keempat, habitus* bekerja di bawah alam tidak sadar. Hal ini disebabkan karena ia menyatu dengan nilai-nilai yang dianut oleh agen (subjek) bahkan dalam gerak-gerak tubuh, seperti berjalan, meludah, cara makan maupun cara berbicara.[105]

Sebagaimana cara kerja ideologi pada umumnya, *habitus* dibentuk melalui proses yang berulang-ulang sehingga menjadi sebuah tindakan pra-sadar. Ia adalah konstruksi sosial yang tidak bisa dilepaskan dari latar kulturalnya. Bourdieu menyebutnya dengan istilah hasil struktur yang telah terstrukturisasi. Dalam posisi ini, *habitus* adalah hasil dari produksi struktur. Namun, di pihak lain, *habitus* juga bisa membentuk persepsi, pandangan dan tata prilaku seseorang. Pada

---

[105] Arizal Mutahir, *Intelektual Kolektif*, 63-64.

saat ini *habitus* telah menjadi struktur yang sedang membuat struktur baru.[106] Yang harus disadari adalah bahwa *habitus* memiliki tujuan tertentu yang digerakkan, sebagaimana pada zaman Orde Baru yang menerapkan pelajaran PSPB (Pendidikan Sejarah dan Perjuangan Bangsa) dan penataran P4 (Pedoman Penghayatan dan Pengamalan Pancasila). Tujuan Orde Baru adalah ketundukan dari masyarakat atas kekuasaan. Landasan utama Bourdieu adalah bahwa tidak ada sesuatu yang hampa dalam kehidupan sosial. Bourdieu menggambarkan kehidupan sosial ibarat permainan, yaitu; permainan memiliki aturan sendiri. Aturan ini menentukan apa yang bisa dilakukan dan tidak bisa dilakukan. Permainan juga bisa dipelajari melalui pengajaran secara eksplisit maupun secara eksperimental dan yang lebih penting adalah bahwa setiap permainan memiliki tujuan. Kehidupan sosial tidak cukup bisa dimengerti hanya dilihat semata-mata sebagai hasil dari struktur tindakan tertentu. Dunia sosial adalah praktik sosial. Gambaran yang bisa mewakili cara kerja praktik sosial adalah sebagaimana persamaan berikut.[107]

(*Habitus X* Modal) + Arena = Praktik

Habitus mendasari *field* (arena/medan) yang oleh Bourdieu diartikan sebagai jaringan relasi antara

---

[106] Pierre F. Bourdieu, *The Logic of Practice,* Trans. Ricard Nice (USA: Stanford University Press, 1990), 53.

[107] Arizal Mutahir, *Intelektual Kolektif*, 61.

posisi-posisi obyektif dalam suatu tatanan sosial yang hadir terpisah dari kesadaran dan kehendak individual. *Field* merupakan ikatan intersubjektif antar individu. *Field* mengatur posisi-posisi individu dan kelompok dalam tatanan masyarakan secara spontan. *Habitus* memungkinkan manusia hidup dalam keseharian mereka secara spontan dan melakukan hubungan dengan pihak-pihak di luar dirinya. Dalam proses interaksi dengan pihak luar itu, terbentuklah jaringan relasi posisi-posisi obyektif itu.[108]

Konsep *field* tidak bisa dilepaskan dari konsep ruang sosial (*social space*) yang mengacu pada keseluruhan konsepsi tentang dunia sosial. Artinya, pemahaman ruang sosial mencakup banyak ranah. Dalam bahasa lain, Bourdieu menyebut *field* sebagai *champ* (medan perlombaan atau arena persaingan dan kontestasi). Jadi, *field* adalah struktur yang kompleks, bukan hanya interaksi subyektif atar individu, melainkan hubungan yang terstruktur dan secara tidak sadar mengatur posisi-posisi individu, kelompok, lembaga, tatanan, modal atau kekuatan kekuasaan dalam suatu ruang yang memungkinkan terjadi kontestasi.[109]

---

[108] Bagus Takwin, *Cuplikan-cuplikan Ideologi*, 115.
[109] Nur Syam, *Model Analisis Teori Sosial* (Surabaya: IAIN Press, 2009), 274.

Di dalam *field* inilah terdapat kontestasi dan perjuangan untuk memperebutkan sumber daya dan akses-akses kekuasaan. Kontestasi menjadi mungkin dan niscaya karena setiap agen memiliki kecenderungan untuk menempati posisi dalam setiap *field.* Untuk memenangkan kontestasi, seseorang haruslah memiliki modal dan komposisi modal. Hidup dalam sistem *field* akan meletakkan setiap ruang *field* dalam suatu *field* (arena/medan) integral. Setiap *field* memiliki kekuatan dan struktur masing-masing. Agen yang memenagkan kontestasi dalam *field* kecil akan dihadapkan pada *field* yang lebih besar.[110]

Pengertian *habitus* dan *field* sejalan dengan pengertian ideologi sebagai sesuatu, meminjam istilah Althuser; guru Bourdieu, *profoundly unconcious* (ketidaksadaran yang begitu mendalam). Keduanya menekankan adanya struktur yang terinternalisasi dalam diri individu yang secara tidak disadari mengatur tingkah laku individu.[111] Lebih tegas, *field* dimaknai oleh Bourdieu sebagai sebuah jaringan atau konfigurasi dari relasi-relasi objektif di antara berbagai posisi. Posisi-posisi tersebut dimaknai secara objektif dalam eksistensi dan determinasi yang

[110] Ricard Harker, Cheelin Mahar, Chris Wilkes (eds), *(Habitus X Modal) + Ranah=Praktik. Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), 46.

[111] Bagus Takwin, *Cuplikan-cuplikan Ideologi*, 115.

dipaksakan kepada agen atau lembaga oleh situasi yang terjadi dan situasi potensial dalam struktur distribusi kekuasaan yang bisa memberi akses kepada keuntungan khusus yang menjadi taruhan dalam sebuah *field* (arena/medan) sebagaimana tejadi pada hubungan-hubungan objektif dalam posisi-posisi lainnya (seperti dominasi, subordinasi, homologi dan lain-lain).[112]

Habitus dan *field* bagi Bourdieu penting dipahami kaitannya dengan istilah lain yang diperkenalkannya yaitu *doxa. Doxa* adalah wacana yang diterima begitu saja sebagai kebenaran dan tidak pernah lagi dipertanyakan sebab-sebabnya, apalagi nilai kebenarannya. Bentuk *doxa* bisa beranekaragam, mulai dari cara duduk, makan, berpakaian, sampai hal-hal yang berkaitan dengan kepercayaan. Wacana-wacana selalu bergerak dinamis. Wacana yang terpinggirkan akan terus menerus berusaha untuk menghancurkan tatanan *doxa* yang dominan dan mengambil alih. Di sini terjadi pertarungan antara *ortohodoxa* dan *heterodoxa*. Yang pertama adalah kekuatan wacana yang terus mempertahankan *status quo* yang dominan, sedangkan yang kedua

---

[112] Bourdieu and Loic J.D. Wacquant, *An Innovation to Reflexive Sociology,* (Cambridge, UK: Polity Press, 1996), 97.

adalah wacana yang bertentangan dengan *doxa* yang berkuasa.[113]

Konsep lain yang diperkenalkan Bourdieu adalah *symbolic violence* (kekerasan simbolik).[114] Baginya, setiap *field* ada semacam aturan yang tidak terucapkan. Aturan tersebut bekerja sebagai modus untuk keberlangsungan *symbolic violence.* Konsep ini (*symbolic violence*) berusaha digunakan untuk memperlihatkan sesuatu yang tersembunyi dalam kegiatan sehari-hari. Kekerasan simbolik bekerja pada wilayah yang sangat halus tidak terasa. Kekerasan demikian jarang mengundang perlawanan dan penolakan tetapi justru mengundang konformitas karena mendapat legitimasi sosial. Dalam bentuk konkretnya kekerasan simbolik terjadi misalnya dalam pendidikan (pelajaran PSPB dan Moral Pancasila pada

---

[113] Nur Syam, *Model Analisis,* 280. Bourdieu memilih kata *doxa* daripada ideologi dengan maksud menghindari penyalahgunaan istilah ideologi. Menurutnya banyak hal yang disebut ideologi dalam tradisi Marxis pada kenyataannya secara operasional tidak jelas. Pandangan Marxis pada seolah pilih kasih dengan memnbedakan ada yang terkena pengaruh ideologi dan ada yang dapat terselamatkan dari pengaruh itu. Lihat, Bagus Takwin, *Cuplikan-cuplikan Ideologi,* 115.

[114] Disebut kekerasan simbolik karena kekerasan ini tidak terjadi secara fisik, verbal dan kasat maata. Kekerasan semacam ini bahkan oleh korbannya tidak dilihat, dirasakan dan dianggap bukan sebagai kekerasan, tetapi sebagai sesautu yang wajar, akan tetapi jika dicermati secara jeli, ia adalah kekerasan yang berdampak luar biasa besar. Ia bergerak secara tidak langsung melalui dominasi wacana dan terjadi secara kultural. Lihat, Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdiew" dalam majalah *BASIS,* nomor 11-12 Tahun ke-52 Nopember-Desember 2003, 17.

jaman Orde Baru) atau pengetahuan tentang suatu produk dalam iklan televisi. Pendidikan atau televisi adalah sesuatu wilayah yang jarang mengundang resistensi. Arah yang dituju dari kekerasan ini adalah kognisi seseorang. Ketika pelajaran PSPB mengajarkan bahwa Soeharto adalah orang yang paling berjasa dalam negara Indonesia, maka konsep ini diterima dan dilestarikan hingga era reformasi. Adanya ungkapan sebagian masyarakat bahwa jaman Orde Baru lebih baik (harga-harga barang stabil, dan BBM tidak naik misalnya) adalah refleksi dari akibat dari kekerasan simbolik ini. Dan ketika para remaja menganggap konsep cantik melalui rambut lurus sebagaimana iklan shampo produk tertentu lalu mereka secara massif meluruskan rambut, berarti kekerasan simbolik telah merasuk ke dalam kognisi para remaja tersebut.

Salah satu media penggunaan kekerasan simbolik adalah bahasa. Bahasa merupakan konvensi kultural. Namun lebih dari itu, bahasa bisa difungsikan untuk memberi label atau *stereotype* pada individu atau suatu kelompok. Label "kafir" untuk orang yang "dianggap" menjalankan agama secara substansial atau *stereotype* perempuan "lemah akalnya" misalnya adalah kekerasan bahasa yang digunakan untuk menundukkan orang yang berbeda pendapat

atau untuk mengukuhkan ideologi patriarki. Lalu bagaimana cara melawan kekerasan simbolik ini?

Untuk menghadang kekerasan simbolik, upaya yang mungkin dilakukan, adalah melalui *counter symbolic violence* atau *counter* ideologi dan bukan dengan revolusi sebagaimana yang diutarakan Karl Marx. Ini artinya bahwa kekerasan simbolik memiliki *field* tersendiri untuk menarik pengikut. Upaya dengan kekuatan senjata bukanlah cara yang tepat. Kekuatan senjata akan membutuhkan modal sosial besar dan juga jiwa pelakunya. *Field* menyediakan ruang setiap wacana untuk bertanding di wilayah publik.

Konsep lain yang tidak boleh dilupakan dari Bourdieu adalah *capital* (modal). *Capital* adalah segala sumber daya yang efektif sehingga seseorang memeroleh keuntungan khusus yang bisa mengangkat dirinya pada proses kompetisi dalam ranah sosial. Bourdieu membagi *capital* ke dalam tiga bentuk. *Pertama, capital* ekonomi yang berhubungan dengan aspek-aspek material dan asset-asset yang bernilai finansial. Termasuk dalam modal ini (seperti alat-alat produksi seperti mesin, tanah, tenaga kerja) dan materi (pendapatan dan benda-benda) dan uang. Dari semua modal ekonomi, modal uang adalah modal paling efektif yang bisa digunakan untuk berbagai keperluan dan cara. *Kedua,* modal kultural yang berkaitan dengan aspek-aspek simbolis seperti

gelar kesarjanaan, keahlian atau barang-barang khas seperti tasbih, jenggot cadar, jubah dan lain-lain. *Ketiga,* modal sosial berupa relasi dan perilaku yang dianggap baik oleh anggota masyarakat di sebuah lingkungan tertentu. *Keempat,* modal kultural yang berhubungan dengan kehormatan dan prestise seseorang dalam lingkungan masyarakat seperti kiai, habib atau lebih umumnya orang-orang yang memiliki kharisma.[115]

Bagi Bourdieu, modal dapat diperoleh melalui beberapa cara, di antaranya adalah; *pertama,* modal diperoleh melalui investasi. *Kedua,* modal diperoleh melalui pemberian seperti warisan atau sedekah dari orang lain. *Ketiga,* modal tersebut dapat memberi sesuatu yang menguntungkan kepada pemiliknya selama ia dapat memanfaatkan secara maksimal.[116]

Dalam *field,* setiap agen melalui modal yang dimiliki bisa menggunakan berbagai strategi. Strategi ini diperlukan agar posisi yang dimiliki bisa dipertahankan atau untuk memperbaiki posisi sebelumnya, membedakan posisi-posisi yang dimiliki oleh orang lain bahkan juga untuk merebut posisi yang belum dimiliki. Bagi Bourdieu ada dua strategi yang bisa digunakan, yaitu:[117]

---

[115] Loic Waquant, *Pierre Bourdieu* (London and New York: McMillan, 1998), 6.
[116] Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya", 11.
[117] Arizal Mutahir, *Intelektual Kolektif*, 71.

1. Strategi Reproduksi (*Reproduction Strategies*). Yaitu strategi yang dirancang oleh agen (subjek) untuk mempertahankan atau meningkatkan modal ke arah masa depan. Strategi ini merupakan sekumpulan praktik. Jumlah dan komposisi modal serta kondisi sarana produksi menjadi patokan utama dalam strategi ini.
2. Strategi Penukaran Kembali (*Reconversion strategies*), yaitu strategi yang berkenaan dengan pergerakan-pergerakan agen dalam ruang sosial. Ruang sosial tempat pergerakan agen, terstruktur dalam dua dimensi, yakni keseluruhan jumlah modal yang terstruktur dan pembentukan jenis modal yang dominan dan didominasi.

Strategi-strategi lain yang sering digunakan dalam *field* untuk memenangkan kontenstasi baik dalam mempertahankan, merebut, mengubah dan melakukan pembedaan posisi adalah *pertama,* strategi biologis. Strategi ini berfungsi untuk merancang pewarisan modal. Dengan modal biologis posisi-posisi sosial minimal bisa dipertahankan. Dalam kasus Edy Baskoro Yudhoyono sebagai Sekjen dalam partai Demokrat misalnya bisa dilihat sebagai upaya SBY untuk menggunakan strategi ini. Hal ini bisa juga dilihat dalam kasus Megawati menggunakan simbol-simbol Soekarno dalam Partai Demokrasi Indonesia Perjuangan. *Kedua,* strategi pewarisan, yaitu strategi

mewariskan modal terutama dalam bidang modal material. Hal ini sering terjadi pada perusahaan-perusahaan besar seperti perusahaan rokok Sampoerna, Gudang Garam dan lain-lain. *Ketiga,* strategi pendidikan. Yaitu strategi untuk memeroleh kecakapan-kecakapan tertentu sehingga ia menjadi profesional di bidang tertentu. Dengan keahlian dan kecakapan, ia bisa menerima posisi-posisi yang tidak semua orang bisa mengemban posisi tersebut. *Keempat,* Strategi investasi ekonomi, yaitu strategi dengan cara bekerja keras untuk mendapatkan modal-modal material seperti membuka toko, membikin perusahaan dan lain-lain. *Kelima,* investasi simbolis. Investasi ini dilakukan dengan mendalami simbol-simbol kultural atau keagamaan untuk mencari simpati, seperti memakai jubah tanda sebagai tokoh agama, atau memakai pakaian serba hitam sebagai tanda tokoh budaya Jawa dan lain-lain.[118]

C. Kitab Kuning: Ontologi dan Gagasan

1. Pengertian dan Pembeda

Kitab kuning berasal dari dua kata yaitu "kitab" dan "kuning". Kitab berasal dari bahasa Arab *kitābun* artinya buku, baik buku dalam arti buku untuk menulis, maupun buku yang telah berisi catatan tentang sesuatu. Dalam makna ini, al-Qur'an disebut

---

[118] Pierre F. Bourdieu, *In Other Words, Essays Towards a Reflexive Sociology,* Trans. Matthew Adamson (Cambridge, UK: Polity Press, 1990), 68.

pula sebagai *kitāb* yang berisi tentang petunjuk-petunjuk kehidupan manusia.[119] Sedangkan "kuning" adalah salah satu nama warna dalam bahasa Indonesia yang sejajar dengan warna-warna lain semisal merah, hijau, biru dan lain-lain. Warna merupakan bentuk adjektif atau kata sifat. Apabila dihubungkan dengan kata benda maka posisi adjektif adalah menjelaskan kata benda tersebut. Kursi merah misalnya adalah kursi yang berwarna merah. Jika kursi dimasukkan dalam kata "kitab", maka akan memberi pengertian sebagai kitab atau buku yang berwarna kuning. Semua buku yang berwarna kuning, oleh karena itu, dalam pengertian geneal ini pantas untuk dikatakan sesbagai kitab kuning.

Di kalangan pesantren Indonesia, kitab kuning telah memiliki rujukan pengertian yang spesifik, tidak lagi bermakna umum (*min iṭlāq al-ʻām wa irādat al-khās,* diucapkan dalam bentuk umum tetapi dimaksudkan untuk aspek spesifik). Pengertian spesifik tersebut adalah buku-buku tentang agama Islam seperti tauhid, fiqh, tasawuf dan buku-buku untuk memahami ajaran Islam seperti *naḥw, ṣarf, manṭiq, balāghah, uṣūl al-fiqh* dan lain-lain. buku-buku tersebut ditulis dalam bahasa Arab maupun tulisan Arab

[119] AW. Munawir, *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia,* Edisi Kedua (Surabaya: Pustaka Progressif, 1997), Cet. XIV, 1187.

Melayu[120] atau Arab Jawa[121]). Bahasa Melayu maupun Jawa yang ditulis dengan aksara Arab ini kemudian dikenal dengan istilah tulisan *Pegon.* Azyumardi Azra mendefinisikan kitab kuning dalam pengertian yang lebih luas lagi termasuk dalam bahasa-bahasa lain di Indonesia yang ditulis menggunakan bahasa Arab maupun *pegon,* baik yang ditulis oleh intelektual dari Timur Tengah maupun yang ditulis oleh intelektual Indonesia (tanah Jawi[122]) sendiri.[123]

Pada awalnya, diktum "kitab kuning" bukanlah produksi pesantren sendiri.[124] Kata ini dilekatkan oleh orang luar pesantren untuk menyebut "kekolotan" atau "kekunoan" para penghuninya. Kata kitab kuning bersifat peyoratif. Dimungkinkan ada bias ideologi modernitas dalam kata ini. Seperti pengertian harfiahnya, kitab kuning adalah buku yang berwarna

---

[120] Arab Melayu adalah tulisan melayu yang ditulis dengan menggunakan aksara Arab dengan modifikasi-modifikasi tertentu.

[121] Arab Jawa adalah bahasa Jawa yang ditulis menggunakan aksara Arab. Sebagaimana Arab Melayu, tulisan Arab Jawa juga mengalami modifikasi aksara. Hal ini disebabkan ada beberapa aksara Jawa yang tidak terdapat dalam aksara Arab.

[122] Jawi adalah sebutan kawasan yang sangat luas dan belum terbatasi oleh aturan-aturan formal kawasan modern sekarang ini. Jawi meliputi Indonesia, Malaysia, Singapura, Brunei Darussalam, Thailand dan lain-lain.

[123] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III* (Jakarta: Kencana, 2012), 143.

[124] Dalam dunia keilmuan sering ditemua, sebuah nama dilekatkan oleh orang luar untuk menamai suatu kelompok atau golongan. Kelompok Mu'tazilah misalnya adalah nama yang diberikan kelompok lain kepada kelompok yang senang menyebut dirinya dengan *ahl 'adl wa al-tawḥīd.*

kuning sebagai buku dalam produksi kelas rendah. Kertas warna kuning adalah kertas dalam derajat rendah di banding warna putih. Warna kuning identik dengan warna buram. Para penghuni pesantren diidentikkan calon intelektual dengan sistem tradisional yang berpikir “ke belakang”, menjadikan masa lalu sebagai rujukan dalam beragama. Pesantren mendalami kitab kuno yang tidak lagi rilevan dengan perkembangan jaman. Kitab kuning dianggap tidak dapat menjawab masalah-masalah kontemporer yang adaptif dengan perkembagan terbaru dunia modern. Karena nada minor ini, pada Simposium Nasional I di Bogor 25 - 27 Januari 1994 KH. Masyhuri Syahid, mengusulkan agar istilah kitab kuning di pesantren diganti menjadi *al-kutub al-qadīmah* (kitab-kitab masa lalu).

Walau bersifat penghinaan, warga pesantren tidak terlalu mempersoalkan nama ini. Warga pesantren justru menjadikan nama ini sebagai “kebanggaan” emosional. Seseorang dianggap sebagai calon kiyai, apabila mampu menguasai berbagai kitab kuning dan perangkat-perangkat lain untuk memahami kitab kuning tersebut. Santri senior juga demikian. Ketika santri mampu menunjukkan argumentasi keagamaan dalam masyarakat berdasar kitab kuning, santri tersebut dianggap telah menjadi senior. Pesantren misalnya mewajibkan satrinya untuk

menghafal berbagai kitab alat atau kitab perantara untuk memahami kitab kuning seperti kitab *'Amriṭ ī*[125], *alfiyah*[126], *'Jawhar al-Maknūn*[127], *'Uqūd al-Jumān*[128] dan lain-lain. Hafalan-hafalan ini sebagai dasar bagi pembelajaran kitab-kitab kuning lanjutan.

Di samping sebagai kebanggaan emosional, kitab kuning juga sering dijadikan sebagai "kebanggaan" intelektual pesantren dalam forum khas pesantren *Baḥ thu al-Masāil* (diskusi pembahasan masalah-masalah sosial berdasar kitab kuning). Forum ini diikuti oleh santri-santri kelas atas di pesantren. Paralel dengan kebanggaan emosional di atas, penguasaan kitab kuning menjadikan para santri sebagai kelompok elit di masyarakat tertentu saat mereka telah lulus. Organisasi Nahdlatul Ulama' (NU) misalnya sebagai organisasi yang menampung para santri pesantren menjadikan alumni dengan penguasaan kitab kuning bagus dalam posisi terhormat. Mereka akan

---

[125] Disusun oleh Syaikh Sharaf al-Dīn Yaḥya bin syaikh Badr al-Dīn Mūsā bin Ramaḍān bin 'Umairah. Ia dilahirkan di daerah 'Amriṭi suatu wilayah di daerah Mesir. Kitab ini adalah kitab yang menjelaskan kaidah-kaidah bahasa Arab (*naḥw*)

[126] Sama dengan bidang kitab 'Amriṭī, kitab *Alfiyah* dikarang oleh Syaikh Jamāl al-Dīn bin 'Abd Allāh bin Mālik. Karenaditulis dalam seribu baik, karya ini disebut *Alfiyah.*

[127] Kitab *Jawhar al-Maknūn* adalah kitab ilmu *balāghah* (ilmu yang membicarakan tentang keindahana bahasa) yang dikarang oleh Syaikh 'Abd al-Raḥmān al-Akhḍarī.

[128] Kitab *'Uqūd al-Jumān* adalah kitab yang sama dalam ilmu *Balāghah* (lebih tinggi daripada *Jawhar al-Maknūn*). Kitab ini dikarang oleh Jalāl al-Dīn al-Suyūṭī.

dimasukkan dalam struktur forum *Baḥthu al-Masāil* yang telah dilembagakan dalam organisasi NU. Sebagai kumpulan orang-orang pesantren, wajar jika NU melembagakan forum yang telah biasa dilakukan di pesantren dalam forum organisasi yang didirikan. Setelah NU didirikan tanggal 31 Januari 1926, maka diadakanlah *Baḥthu al-Masāil* pertama yaitu pada 21 Oktober 1926 M.[129]

Kitab kuning dijadikan sebagai kebanggaan. Hal ini disebabkan karena kitab kuning ditulis dalam bahasa Arab tanpa harakat atau disebut pula dengan sebutan Arab *gundul.* [130] Dibutuhkan ilmu-ilmu bantu untuk membaca dan memahaminya. Sebagai orang non Arab, kemampuan membaca berharakat sesuai dengan kaidah tajwid (panjang pendek suatu harakat) sebagaimana dalam al-Qur'an saja sudah dianggap prestise, apalagi mampu membaca Arab tanpa harakat. Di lain pihak, kandungan-kandungan penjelasan ilmu agama banyak dicatat dalam kitab kuning tanpa harakat tersebut. Seolah-olah ilmu agama, tersembunyi dan disembunyikan dalam kitab tersebut yang hanya bisa diambil oleh orang-orang yang bisa membaca dan memahaminya.

---

[129] Imam Yahya, "Akar Sejarah Bahtsul Masa'il: Penjelajahan Singkat", dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il* (Jakarta Selatan: Lakspesdam NU, 2002), 5.

[130] Samsul Nizar, *Sejarah Sosial & Dinamika Intelektual Pendidikan Islam di Nusantara* (Jakarta: Kencana, 2013), 146.

Di samping *gundul* (tidak berharakat), kitab kuning tidak menggunakan tanda baca seperti titik, koma dan lain-lain. Tanda titik misalnya diketahui dari kesempurnaan suatu kalimat atau kesempurnaan *jumlah* (struktur kalimat dalam bahasa Arab yang dibagi dalam dua *jumlah,* yaitu *jumlah ismiyah* atau susunan yang diawali dari kata benda dan *jumlah fi'liyah* atau susunan kalimat yang diawali dari kata kerja[131]) berdasarkan ilmu tata bahasa Arab. Mereka yang tidak memahami ilmu tata bahasa Arab tidak akan mengerti kapan harus titik. Kondisi ini tentu sudah mulai muncul perkembangan baru akhir-akhir ini. Pertama, muncul cetakan-cetakan baru dengan harakat dan pemberian tanda baca pada cetakan tersebut. Kedua, cetakan tidak lagi berwarna kuning karena telah dicetak menggunakan kertas berwarna putih yang lebih bagus. Perkembangan lain lagi muncul yaitu hadirnya kitab kuning dengan pemberian makna sebagaimana layaknya makna pesantren tanpa harakat dengan bentuk tulisan yang sama kecil dengan bentuk aslinya. Kitab-kitab model terakhir ini banyak diterbitkan oleh penerbit-penerbit dari pesantren itu sendiri. Untuk kasus di Jawa Timur, pesantren Hidayatut Thullab Petuk Semen Kediri adalah pesantren yang paling produktif

[131] Kalimat *zaidun qāimun* atau *zaidun jāa* adalah contoh *jumlah ismiyah.* Sedangkan kalimat *qāma zaidun* atau *ja'a zaidun* adalah bentuk *jumlah fi'liyah.*

mengeluarkan kitab kuning yang kemudian dikenal dengan kitab kuning *bi al-ma'na 'ala fesantrīn* (dengan makna *ala* pesantren). Hadirnya kitab *bi al-ma'na 'ala fesantrīn* akan mengurangi tradisi *nambal*[132] santri yang tertinggal saat mengikuti pengajian.

Mengikuti Azra dan Qomar, ciri-ciri kitab kuning adalah sebagai berikut; *pertama,* struktur penulisan kitab kuning berjalan mengerucut diawali dari pembahasan besar menuju pembahasan yang lebih kecil, mulai dari *kitābun,* dilanjutkan dengan *bābun,* dilanjutkan *faṣlun* dan *far'un;* kedua, tidak menggunakan tanda baca seperti titik, koma, tanda tanya, tanda seru dan lain-lan; ketiga, menggunakan idiom-idiom khusus untuk menyatakan sebuah pendapat yang dianggap kuat seperti *al-arjāḥ, al-rājiḥ* dan lain-lain. Demikian pula untuk menyatakan kesepakatan dalam lintas madzhab menggunakan istilah *ijmā'an* dan jika kesepakatan itu dalam satu madzhab digunakan istilah *ittifāqan.*[133]

Ciri lain kitab kuning adalah bentuknya tanpa jilid. Kitab kuning ditulis dalam lembaran-lembaran yang tidak disatukan oleh alat perekat sebagaimana buku biasanya. Dengan kondisi tanpa perekat, para

---

[132] Memberi makna susulan karena tertiggal saat menerjemahkan kitab bersama kiai atau karena tidak masuk saat pengajian kiai dilakukan.

[133] Azyumardi Azra, *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru* (Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999), 102; Mujamil Qomar, *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi* (Jakarta: Erlangga, 2007), 127.

santri biasanya akan meletakkan halaman-halaman secara acak tidak teratur namun dapat ditata kembali untuk kepentingan pembelajaran. Namun, akibat dari tanpa perekat, kitab lembaran-lembaran kitab kuning mudah terbang terkena hembusan angin, atau mudah tercecer apabila tidak rapi meletakkannya. Dengan kondisi seperti ini, tidak salah jika kitab kuning disebut sebagai "kitab kurosan".[134]

Ali Khudrin mengutip Masdar Farid menjelaskan bahwa pada intinya kitab kuning mengandung tiga unsur berikut; pertama, ditulis oleh ulama asing dan dijadikan sebagai rujukan secara generatif dari masa ke masa oleh orang-orang Indonesia. Kedua, kitab yang ditulis oleh ulama' Indonesia secara independen (bukan terjemahan, penjelasan dan ringkasan dari karya ulama' asing).[135] Ketiga, karya ulama' Indonesia sebagai komentar atau terjemahan atas kitab karya ulama' asing,[136]seperti kitab *Sirāj al-Ṭālibīn* karya Syaikh Iḥsān Jampes Kediri sebagai komentar atas karya al-Ghazālī, *Minhāj al-'Ạbidīn*. Karya ulama' Indonesia ini, tidak harus menetap dan tinggal di Indonesia. Ulama' yang paling produktif

---

[134] Ali Khudrin, "Standarisasi Penguasaan Kitab Kuning pada Pondok Pesantren Asrama Pelajar Islam (API) Kabupaten Magelang Jawa Tengah," dalam Ali Khudrin dkk, *Standarisasi Penguasaan Kitab Kuning di Pondok Pesantren Salaf* (Semarang: Robar Bersama, 2011), 20.

[135] Seperti kitab *Sabīl al-Muhtadīn* karya Syaikh Arshad al-Banjari atau *Irshād al-Ikhwān* karya Syaikh Iḥsān Jampes Kediri.

[136] Khudrin, "Standarisasi Penguasaan Kitab Kuning, 20.

dari Indonesia serta karya-karyanya banyak di kaji di pesantren Indonesia adalah Syaikh Nawāwī dari Banten Jawa Barat.[137] Di antara karyanya adalah *Tafsir Munīr* (dalam bidang tafsir), *Nihayat al-Zayn* (dalam bidang fiqh), *Fatḥ al-Majīd* (dalam bidang tauhid), dan lain-lain.[138]

Kitab kuning dalam era sekarang sudah banyak diproduksi dalam bentuk yang tidak lagi berwarna kuning. Kitab kuning yang diterbitkan oleh penerbit-penerbit luar negeri semisal Beirut dan Darul Fikri sudah dicetak dengan kertas putih dan tidak lagi "kurosan". Penerbit-penerbit dari Indonesia seperti Dar Ihya al-Kutub al-'Arabiyah dan al-Hidayah masih memproduksi secara massal kitab berwarna kuning dan "kurosan", tetapi dengan bentuk kertas yang sudah halus dan tidak lagi kasar seperti masa lalu. Lebih dari itu, kitab-kitab dalam bentuk tebal dan ditulis secara berseri seperti *I'anat al-Ṭālibīn* yang terdiri dari 4 jilid tidak lagi "kurosan". Kitab *I'anat al-Ṭālibīn* sudah menggunakan perekat dan tampak rapi.

[137] Nawāwī lahir di Banten pada tahun 1813 M. Ayahnya, Umar bin 'Arabi adalah guru agama di Tanara. Pada umur 15 tahun tepatnya pada tahun 1828, Nawāwī pergi ke Mekkah untuk menunaikan ibadah haji dan menuntut ilmu. Pada tahun 1855 ia memutuskan untuk tinggal di Mekkah setelah sebelumnya pulang ke tanah air. Nawāwī meninggal tahun 1897 di Mekkah dan dimakamkan di Ma'la seberang makamnya istri Rasululllah, Khadijah. Lihat Asep Muhamad Iqbal, *Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur'an: Hubungan Antaragama Menurut Syaikh Nawawi Banten* (Bandung: Teraju, 2004), 49-53.

[138] Karya-karya Nawāwi sekitar 39 buah. Lihat lebih lengkap dalam Ibid., 62-67.

Dengan kondisi demikian, nada peyoratif dari bentuk kitab yang kuning sebagai kitab murahan sudah tidak lagi relevan. Nama kitab kuning bisa saja tetap melekat di dalam hati orang-orang yang membenci dan menyukainya, namun pengertian kitab kuning harus mengalami pergeseran makna, dari makna peyoratif menjadi makna apresiatif. Pergeseran makna apresiatif inilah yang terus dilakukan oleh generasi-generasi pesantren saat ini. Para santri secara massif melakukan revitalisasi kitab kuning atau kontekstualisasi kitab kuning dengan kondisi kekinian dan kedisinian.[139]

Sebagai suatu nama yang general bagi kitab yang berwarna kuning, kandungan kitab kuning atau pembahasan kitab kuning sangat beragam. Mengikuti Dhofier, kandungan kitab kuning berkisar pada 8 (delapan) pembahasan, yaitu tentang; 1. Nahwu (*syntax*) dan saraf (*morfologi*); 2. Fiqh; 3. Ushul fiqh; 4. Hadis; 5. Tafsir; 6. Tauhid; 7. Tasawuf dan etika, dan 8. Cabang-cabang lain seperti tarikh (sejarah) dan balaghah (seni keindahan bahasa Arab).[140]

Dhofier agaknya kurang melihat kajian lain dalam kitab kuning yang dikaji oleh pesantren yaitu kitab ṭ

[139] Kekinian maksudnya adalah menyesuaikan kitab kuning dengan konteks sekarang di mana manusia hidup di dalamnya. Sedangkan kedisinian maksudnya adalah konteks lokalitas dari keberislaman atau konteks tempat di mana seseorang tinggal.

[140] Zamakhasyari Dhofier, *Tradisi Pesantren: Studi tentang Pandangan Hidup Kyai* (Jakarta: LP3ES, 1994), 50.

ibb atau pedukunan Islam. Dhofier dalam hal ini kurang jeli dalam melihat berbagai varian pesantren di Indonesia. Penelitian Dhofier hanya melihat pesantren dalam kategori penekah pada ilmu fiqh atau ilmu alat saja. Dhofier di satu sisi juga masih melihat kitab kuning dalam kurikulum-kurikulum formal pendidi kan dan kurang memperhatikan aktivitas pesantren dalam pembacaan kitab kuning dalam waktu-waktu tertentu dalam istilah yang populer "ngaji kilatan". Dalam pembelajaran "kilatan" yang dilakukan pada waktu-waktu libur seperti bulan Maulid, Puasa, Syawal dan lain-lain, kitab kuning genre *ṭibb* seperti *Sirr al-Jalīl, al-Awfāq, Mujarrab al-Dairabī, Shams al-Ma'arif al-Kubra, Manba' Uṣūl al-Ḥikmah* dan lain-lain sering dikaji. Pesantren Fathul Ulum Pare Kediri misalnya adalah salah satu pesantren yang dikenal dengan kajian kitab genre ini. Pemberian *ijāzah* atau lisensi pedukunan Islam yang bersumber dari kitab-kitab tersebut juga se ring dilakukan oleh pesantren. Pesantren Jampes Kediri adalah salah satunya. Alumni pesantren, oleh karena itu, tidak jarang belum dianggap lulus dari pesantren dengan sesungguhnya sebelum mereka mempelajari kitab-kitab *ṭibb* tersebut. Apa yang belum dijelaskan oleh Dhofier dan para peneliti lain tentang santri kelana tentang pengembaraan kiai di waktu muda untuk mencari berkah dari para kiai terkenal dan sepuh (tua) adalah pencarian santri dalam men-

cari kiai yang membaca kitab kuning dalam genre *ṭibb* ini. Santri kelana sadar bahwa dalam masyarakat pedesaan, pedukunan Islam masih lekat dengan kompetensi lain yang harus dimiliki, yaitu menolong orang yang sedang mengalami sakit, kerasukan jin, memberi pagar gaib rumah dan lain-lain.

2. Tiga Model Kitab Kuning

Kitab-kitab kuning tersebut dengan berbagai pembahasan mengikuti tiga model yaitu pertama, kitab *mukhtaṣar* (kitab kuning dengan penjelasan pendek) seperti *Nadzm al-'Umriṭī* (dalam hal *syntax*) dan *Matn al-Taqrīb* (dalam bidang fiqh); kedua, kitab *mutawassiṭah* (kitab kuning dengan penjelasan sedang) seperti kitab *Nazm Alfiyah* (dalam bidang *syntax*) dan *Fath al-Mu'īn* (dalam bidang fiqh); ketiga, *mabsūṭāt* (kitab kuning dengan penjelan panjang) seperti kitab *Mughni Labīb* (dalam bidang *syntax*) dan *I'anat al-Ṭālibīn* (dalam bidang fiqh). Kitab-kitab kuning dalam pembahasan pendek biasanya adalah kitab-kitab kuning dasar dan berupa *matn.* Kitab ini biasanya dibaca untuk para pemula dan tidak mencantumkan berbagai pendapat di kalangan para ulama' baik antar mazhab maupun pandangan di dalam madzhab. Contoh kitab ini adalah *Nadzm al-'Umriṭī* atau *Matn Taqrīb.* Dua kitab ini hanya menjelaskan poin-poin penting pokok bahasan. Karena dua kitab ini pendek, tidak jarang sebagian para santri menghafalkan dua

kitab ini. Untuk sebagian pesantren, *Nadzm al-'Umriṭ ī* dijadikan sebagai puncak kompetensi yang harus dimiliki dalam jenjang tertentu serta dijadikan acara puncak akhir tahun dengan mengundang masyarakat sekitar atau pesantren-pesantren lain. Pesantren Lirboyo Kediri, al-Anwar Rembang Jawa Tengah, Darul Huda Mayak Ponorogo adalah di antara pesantren tersebut. Rata-rata pesantren di Indonesia hanya sampai tingkatan kitab kuning *mutawassiṭ ah* dalam kurikulumnya. Hal ini disebabkan oleh tuntutan waktu yang harus ditempuh. Kitab-kitab kuning *mabsūṭah* dipelajari di sela-sela kurikulum wajib seperti pada bulan Ramadhan atau waktu-waktu libur lainnya. Walau demikian, para kiyai dan juga santri tetap menjadikan kitab *mabsūṭah* sebagai acuan dalam memberi putusan hukum atas masalah keagamaan dan sosial yang terjadi. Dalam *Baḥthu al-Masāil* kitab-kitab kuning *mabsūṭah* menjadi referensi utama dalam pengambilan hukum. Dengan menguasai kitab kuning *mukhtaṣar* dan *mutawassiṭah,* kitab kuning *mabsūṭah* dapat dipelajari.

Struktur bahasan kitab kuning menyesuaikan dengan bahasan kitab kuning tersebut. Kitab kuning dalam masalah nahw (*syntax*) diawali dari penjelasan tentang *kalām* (susunan lafal yang dapat dipahami sesuai kaidah bahasa Arab) yang terdiri dari *isim* (kata benda), *fi'il* (kata karja) dan *harf* (selain kata

benda dan kata kerja). Setelah itu dilanjutkan dengan pembahasan tentang perubahan akhir kalimat akibat faktor-faktor yang memengaruhinya. Pembahasan diteruskan dengan mengulas masalah *isim, fi'il* dan *harf.* Selanjutnya uraian dilanjutkan pada *isim* (kata benda) yang dibaca *rafa'* (seperti *fā'il, nāib al-fā'il, mubtadā', khabr* dan lain-lain). Selesai *ism* yang dibaca *rafa',* pembahasan diteruskan dengan masalah *ism* yang dibaca *nasb* (*maf'ūl bih, maṣdar, maf'ūl ma'ah, tamyīz* dan lain-lain) dan diakhiri dengan *ism* yang dibaca *khafd* (*muḍāf ilayh, tābi'* dan lain-lain). Secara garis besar kitab-kitab kuning nahw mengikuti pola ini.[141]

Dalam bidang fiqh, kitab kuning dalam tingkatan *mukhtaṣar* (ringkas) memiliki kesamaan bahasan utama yaitu masalah ibadah yaitu tentang bersuci dari hadas dan najis (*Ṭahārah*), masalah salat, masalah zakat, masalah puasa, masalah jenazah dan masalah haji atau umrah. Kitab-kitab kuning tidak memiliki kandungan yang sama dalam penjelasan masalah muamalah, pernikahan dan juga masalah penyembelihan hewan dan jinayat (hukum pidana). Namun, untuk kitab-kitab dalam tingkatan *mutawassiṭ ah* dan *mabsūṭah* masalah-masalah fiqh dengan segala cakupannya dibahas secara detil. Kita ambil contoh dua kitab sebagai perbandingan yaitu kitab *al-Thimār*

[141] Struktur ini mengikuti garis kitab kuning karya al-Ṣanhājī Ibn al-Ajurum, *al-Ajurūmiyah.*

al-Yanī'ah karya Nawāwī bin 'Umar al-Bantanī dan kitab *Sharh Fatḥ al-Qarīb al-Majīd* karya Muḥammad bin Qāsim bin al-Ghāzī.[142]

Khusus kitab kuning dalam bahasan fiqh, argumen-argumen yang bersumber dari al-Qur'an dan Hadis jarang dimunculkan. Kitab kuning bidang fiqh berisi dasar-dasar hukum agama secara detil. Hal ini tidak berarti bahwa kitab kuning hanya berisi pandangan para mujtahid yang sepi dari dua sumber utama umat Islam tersebut. Seorang mujtahid adalah intelektual dengan keilmuan beragam dan penguasaan yang keilmuan yang diragukan.[143] Imām Shāfi'i misalnya adalah seorang perawi hadis. Banyak para penulis hadis meriwayatkan darinya termasuk Imām Aḥmad bin Ḥanbal. Imām Aḥmad misalnya meriwayatkan hadis tentang larangan seseorang

[142] Sebagai contoh kitab *al-Thimār al-Yanī'ah* sebagai berikut. Kitab *al-Thimār al-Yāni'ah* terdiri dari 7 (tujuh) bahasan utama dengan jumlah halaman 96. Masing-masing tujuh bahasan utama di bagi dalam sub bahasan yang disebut sebagai *bāb* dan pada poin-poin penting di beri pula penjelasan dalam bentuk *faṣl.* Adapun poin utama atau bahasan utama disebut oleh pengarangnya sebagai *kitāb.* Jika diurutkan kandungan kitab ini terdiri dari *kitāb,* dilanjutkan *bāb* dan dilanjutkan dengan *faṣl.* *Kitāb* adalah pokok bahasan, *bāb* adalah sub dari pokok bahasan dan *faṣl* adalah keterangan tambahan dari *faṣl* atau dari *kitāb.* *Faṣl,* oleh karena itu, adalah penjesalasan tambahan baik dari *kitāb* dan *bāb.*

[143] Syarat seorang mujtahid adalah memiliki kesempuranaa dalam alat-alat berijtihad, mengerti apa yang dibutuhkan dalam mengambilan hukum seperti sintaksis, morfologi Arab, ilmu rawi hadis, tafsir ayat-ayat hukum, hadis-hasi tentangnya, ushul fiqh dan lain-lain. Lihat, Aḥmad bin Muḥammad al-Dimyaṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī 'alā Sharḥ al-Warāqāt* (Surabaya: Al-Hidāyah, t.th), 22.

menjual barang kepada seseorang yang masih dalam tawar menawar dengan penjual lainnya. Imām Aḥ mad meriwayatkan hadis dari al-Shāfi'ī. Al-Shāfi'ī mendapatkan hadis tersebut dari gurunya Imām Mālik. Imām Mālik mendapatkan hadis dari Nāfi'. Nāfi' mendapatkannya dari Ibn 'Umar. Ibn 'Umar mendapatkan hadis tersebut langsung dari Rasulullah SAW. Hadis ini adalah hadis sahih yang diakui akurasi dan ketepatannya.[144] Imām al-Shāfi'ī, lebih dari itu, adalah penghapal kitab hadis ternama karya gurunya Imām Mālik *al-Muwaṭṭā'.* Al-Shāfi'ī menerima hadis dari ulama' hadis terkemuka seperti Mālik, Sufyān bin 'Uyainah, Fuḍail bin 'Iyāḍ, Muḥammad bin Shāfi' dan lain-lain. Shāfi'i juga telah menghapal al-Qur'an sejak umur tujuh tahun.[145]

Masih dalam kitab kuning bidang fiqh yang jarang memunculkan hadis atau al-Quran, Imām Muḥyi al-Dīn al-Nawāwi yang menjadi rujukan utama pasca imām mujtahid mutlak (mujtahid yang memiliki metodologi sendiri seperti imām madzhab empat) adalah seorang ahli hadis. Nawāwī mengarang kitab hadis seperti *al-Minhāj, Sharh al-Muslim, al-Azkār al-Nawāwī* dan *Arbā'in al-Nawāwī* yang banyak dipelajari di pesantren Indonesia.[146] Ulama' nusantara dari

[144] Mustofa, *Terjemah Manẓūmah al-Baiqūniyah*, 7.

[145] Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 100-101.

[146] Husein Muhammad, "Tradisi Instinbath Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam Rahmat (ed.), *Kritik Nalar fiqh NU,* 28-29.

Banten, al-Nawāwī bin 'Umar yang memiliki karya kitab kuning dalam bidang fiqh juga demikian. Ia mengarang banyak kitab hadis bahkan tafsir juga. Nawāwī al-Bantanī menulis hadis *Tanqīḥ al-Qawl* dan menulis tafsir *Tafsīr al-Munīr* atau yang populer dengan nama *Marāḥ Labīd*.[147] Nawāwī al-Bantanī dalam karya fiqhnya *Thimār al-Yāni'ah* misalnya mengatakan dalam masalah wudlu.

> Bab wudlu terdiri dari penjelasan tentang fardlu-fardlu wudlu dan sunnah-sunnah wudlu. Pengarang mengawali pembahasan dengan menjelaskan masalah-masalah fardlu wudlu terlebih dahulu. Fardlu wudlu berjumlah enam. Tanpa enam ini, wudlu dianggap tidak sah. Fardu yang enam ini berlaku untuk orang sehat maupun orang yang sakit. Empat dari enam fardlu wudlu diambil sumbernya dari al-Qur'an; satu diantaranya yaitu niat diambil dari al-Sunnah dan satu lagi yang terakhir yaitu tertib (berurutan dalam menjalankan fardlu-fardlu yang enam) diambil kesimpulannya dari al-Qur'an dan al-Sunnah.[148]

Penjelasan Nawāwī di atas menegaskan bahwa al-Qur'an dan Hadis (Sunnah) menjadi rujukan utama dari para penulis kitab fiqh walaupun para penulis tersebut tidak mencantumkan secara detil metode dan cara pengambilan kesimpulan tersebut. Nawāwī hanya mencantumkan hadis tentang niat. Ia tidak mencantumkan al-Qur'an dan hadis lain selain masalah niat. Nawāwī mencantumkan hadis masalah

---

[147] Iqbal, *Yahudi dan Nasrani*, 64.

[148] Nawāwī bin 'Umar al-Jāwī, *Thimār al-Yāni'ah* (Surabaya: al-Hidāyah, t.th), 20.

niat dimungkinkan karena masalah niat termasuk masalah yang diperdebatkan, apakah ia termasuk dalam rangkaian fardlu yang jika ditinggalkan menyebabkan tidak sah wudlu, atau masuk dalam syarat ibadah dan bukan fardlu. Ketiadaan kitab kuning dalam bidang fiqh tidak mencantumkan dalil dari al-Qur'an dan Hadis dimungkinkan karena beberapa alasan. *Pertama*, kitab fiqh adalah kitab yang berisi tentang pendapat-pendapat para ulama' tentang suatu hukum yang sumber rujukannya diambil dan diolah dari dalil-dalil yang terperinci. Apabila dalil-dalil ini diungkap secara terperinci, maka akan menghabiskan energi bagi pembaca yang ingin menjadikan kitab tersebut sebagai rujukan tindakan dan bukan rujukan debat atau rujukan tingkatan pengetahuan untuk mencari alasan epistemologis di dalamnya. *Kedua*, kitab-kitab kuning bidang fiqh adalah semacam panduan praktis mengenai masalah kehidupan yang jumlahnya tidak terhitung. Sebagai panduan praktis, ia tidak membutuhkan argumentasi yang terlalu detil. Argumentasi-argumentasi detil akan didalami oleh orang-orang dengan tingkat intelektual yang berbeda dan dengan waktu yang berbeda pula. *Ketiga,* kitab-kitab kuning dalam bidang fiqh adalah buku agama warisan masa abad tengah, suatu abad di mana umat Islam sedang mengalami masa kemunduran keilmuan. Umat Islam

mengalami kemunduran pasca hancurnya khalifah Abbasiyah di tangan Hulagu, panglima Tartar pada tahun 656 H. Masa kemunduran ini mengakibatkan pendapat bahwa pintu ijtihad telah tertutup dalam diri umat Islam. Umat Islam lebih senang untuk menerima apa adanya pendapat para imam madzhab. Yang terjadi adalah semaraknya tradisi memilih-memilah, meringkas, merangkum, menjelaskan yang ringkas dan lain sebagainya. Hal-hal yang bersifat epistemologis dan ontologis kurang begitu diminati. Kondisi ini dipotret oleh Mun'im A. Sirri dengan mengutip pendapat Farouq Abu Zaid sebagai berikut.

> Kondisi rapuh bangsa-bangsa Islam yang berlangsung sejak pertengahan abad ke-14 M sampai jatuhnya Baghdad membawa akibat pula pada rapuhnya kondisi fiqih. Akibatnya tertutuplah pintu ijtihad dan terbelenggunya akal pikiran. Ini merupakan akibat logis dari hilangnya kebebasan berpikir dan kesibukan masyarakat dalam kehidupan yang materialistik. Berkembanglah kemudian semangat taqlid di kalangan fuqaha, di mana utuk menghadapi berbagai masalah dan kasus hukum, mereka tidak lagi menggunakan daya pikir, melainkan lebih banyak mengikat diri pada pendapat-pendapat para ulama' pendahulunya.[149]

Pada masa berikutnya, argumentasi dari al-Qur'an dan Hadis mulai dijadikan sebagai catatan kaki dari para penjelas terhadap kitab-kitab kuning tersebut. Musṭafā Dīb al-Bighā misalnya memberi

[149] A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam*, 128-129.

sumber-sumber pengambilan hukum dalam kitab kuning *Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb* atau lebih familier di Indonesia, *al-Taqrīb* karya Abī Shujā', sebagai kitab kuning yang paling banyak diajarkan di Pesantren Indonesia dan kitab kuning yang diberi penjelasan oleh Muḥammad bin Qāsim al-Ghāzī *Fatḥ al-Qarīb,* dalam catatan kaki karyanya. Karya al-Bighā diberi nama olehnya dengan nama *al-Tadzhīb fi Adillati Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb* (*al-Tadzhīb* dalam menjelaskan dalil-dalil kitab *matn al-al-Ghāyah wa al-Taqrīb*).

Al-Bighā, misalnya menunjukkan dalil tentang fardlu wudlu yang berjumlah enam. Pertama-tama, al-Bighā menjelaskan dalil al-Qur'an dalam QS. al-Māidah, 5: 6[150]. Dalam al-Qur'an secara eksplisit fardlu wudhu berjumlah empat, yaitu membasuh muka, membasuh kedua tangan, mengusap kepala dan membasuh kaki. Sedangkan masalah niat, al-Bighā menunjukkan Hadis yang diriwayatkan oleh 'Umar bin Khaṭṭāb sebagaimana terdapat dalam *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* nomor 1 dan dalam *Ṣaḥīḥ Muslim* nomor 1957.[151] Sementara itu kesimpulan tentang tertib diambil dari urut-urutan al-Qur'an dan juga penjelasan Hadis Abū Hurairah sebagaimana terdapat dalam diriwayatkan oleh Imām Muslim dalam *Ṣaḥ*

---

150 *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian hendak melaksanakan salat, maka basuhlah wajah kalian, kedua tangan kalian sampai kepada siku, dan usaplah kepalamu serta basuhkan kedua kakimu hingga mata kaki."*

151 *"Aku ('Umar bin Khaṭṭāb) mendengar dari Rasulullah SAW bersabda: "sesungguhnya sahnya amal tergantung kepada niatnya".*

īḥ *Muslim* nomor 246.[152] Al-Bighā sangat membantu para pembaca kitab kuning terutama dalam bidang fiqh untuk mengetahui landasan argumen atau pengambilan hukum dari setiap pendapat yang diutarakan.[153]

Penjelasan al-Bighā ini mempertegas penyataan Nawāwī al-Bantani dalam *Thimār al-Yāni'ah* tentang kesimpulan hukum fardlu wudhlu berjumlah enam, yaitu empat fardlu (diambil dari al-Qur'an), satu fardlu (niat) dari Hadis dan satu fardlu tersisa (tertib) diperoleh dari al-Qur'an dan Hadis. Hadis-hadis yang dikutip oleh al-Bighā sebagian besar adalah Hadis *Ṣaḥ īh* yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī dan Muslim dan ahli hadis-ahli hadis lain seperti dari Abū Dawūd, al-Ṭabrāni, Mālik, al-Ṭirmidzi, al-Tirmidzi dan lain-lain. Ini artinya bahwa argumen-argumen berupa Hadis ini bernilai kuat secara epistemologis dalam kitab kuning bidang fiqh.

---

[152] *"Diriwayatkan dari Abu Hurairah bahwa Rasulullah SAW berwudlu dengan membasuh wajahnya dan menyempurnakan wudlunya, setelah itu beliau membasuh tangan kanannya hingga lengan kemudian yang kiri hingga lengannya. Kemudian beliau mengusap kepalanya dan membasuh kakinya yang kanan hingga betis lalu kaki kirinya hingga betis. Kemudian Abu Hurairah berkata, "seperti inilah Rasulullah SAW berwudlu."*

[153] Lihat dalam Muṣṭafā Dīb al-Bighā, *al-Tadzhīb fī Adillati Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb* (Singapura-Jeddah: al-Haramain, 1978), 13-14.

BAB III
EPISTEMOLOGI TERBELAH KITAB KUNING

A. Kitab Kuning: Tempat Berpayung Tradisi

Kitab kuning, mengikuti Clifford Geertz, adalah *model of* dan *model for* sekaligus.[1] Sebagai *model of* kitab kuning adalah dalil bertindak. Seperti diungkap oleh Iswahyudi dan Udin Safala praktik lingkaran hidup (*life circle*) berupa ritual *metu* (lahir), *manten* (pengantin) dan *mati* (meninggal) orang Jawa yang menjadi praktik sangat masif tidak bisa dilepaskan dari kitab kuning. Iswahyudi dan Udin menunjukkan berbagai argumentasi tersebut tidak hanya didukung oleh satu kitab kuning tetapi oleh beberapa kitab kuning.[2] Berbagai buku yang mengutip kitab kuning sebagai upaya internalisasi *model for* (ritual nyata dalam kehidupan) dan daya pertahanan ideologis dari kelompok yang menganggapnya tindakan *heretic* (bid'ah) tersebar di berbagai toko. Model kitab kuning serta penjelasan para agen tersebut merefleksikan

---

1 Clifford Geert, *Kebudayaan dan Agama*, (Yogyakarta: Kanisius, 1992), 7-9.

2 Iswahyudi dan Udin Safala, "Ideologi Argumen-Argumen Keagamaan Tradisi Lingkaran Hidup dalam Kitab Kuning", dalam Jurnal, *Islamica,* Vol. 14 No. 1 (2019): September, 1-24.

suatu sikap tidak oposisional dengan tradisi yang telah berlangsung lama di suatu daerah. Bagi banyak para peneliti seperti Zakiyah Derajat, hal tersebut menggambarkan suatu watak moderat. Organisasi NU sebagai penjaga gawang tradisi tersebut memayunginya dalam adagium *al-muḥāfaẓatu 'ala al-qadīm al-ṣāliḥ wa al-akhdzu bi al-jadīd al-aṣlaḥ* (memelihara tradisi lama yang baik dan mengambil tradisi baru yang lebih baik). Adagium tersebut kemudian diterjemahkan oleh Gus Dur, cucu pendiri NU dan ketua NU beberapa periode (1984-1999) dengan istilah pribumisasi Islam dengan salah satu cirinya adalah penghargaan atas tradisi.[3]

Penghargaan atas tradisi, bagi Asep Abdurrohman, telah berhasil menjadikan Islam yang berbeda dengan tradisi nusantara mudah dipahami dan diterima di Indonesia. Model semacam itu kemudian di terima di pesantren. Asep bahkan menyebut sebagai "watak dasar budaya Islam di pesantren".[4] Para penganut tradisi di apresiasi dan dimodifikasi dengan ajaran Islam. Modifikasi tersebut misalnya tetap mempertahankan hidangan makanan, yang awalnya untuk sesajen (persembahan kepada Dewa yang diletakkan di bawah pohon besar, batu besar, sungai dan lain-lain) menjadi hidangan *berkat* (hidangan yang diberi doa untuk kemudian di makan

---

[3] Zakiya Darajat, "Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia", dalam Jurnal *Hayula*, Vol. 1, No. 1, Januari 2017, 81-83.

[4] Asep Abdurrohman, "Eksistensi Islam Moderat Dalam Perspektif Islam", daam Jurnal *Rausyan Fikr*, Vol. 14 No. 1 Maret 2018, 31.

bersama atau dibawa pulang). Jika sebelumnya dibaca mantra-mantra yang bernuansa kemusyrikan berubah dengan pemberian bacaan-bacaan tauhid dan ayat-ayat al-Qur'an. Di sini berkumpul empat kegiatan sekaligus yaitu silaturrahim antar warga, pembacaan doa dan ayat al-Qur'an, sedekah dan pemberian nasehat (*mau'izah*) dari pemimpin acara. Argumentasi penguatnya pun menjadi berubah dari sekadar mempertahankan tradisi menjadi argumen silaturrahim, sedekah dan lain-lain.

Model resepsi dan modifikasi dalam Islam sebenarnya bukanlah sesuatu yang baru. Islam hadir tidak dalam ruang hampa tradisi atau budaya. Islam datang tidak dalam wilayah kosong dari sistem pengetahuan. Wajar saja, jika *The Red Shaikh* (Si Guru Merah), Khalīl 'Abdul Karīm menelusuri berbagai budaya Arab pra Islam yang telah dimodifikasi, diresepsi dan sesuatu yang khusus menjadi ajaran baru untuk umat Islam atau dalam istilah lain pembentukan hukum Islam.[5] Menurut Abū Zayd, hal tersebut terjadi karena ada dialektika ajaran dasar Islam al-Qur'an. Akibatnya, al-Qur'an memiliki posisi ganda yaitu sebagai produksi budaya (*muntāj al-thaqāfah)* dan sebagai produsen budaya (*muntīju al-thaqāfah*). Produksi budaya itu maksudnya adalah bahwa al-Qur'an diwahyukan kepada Nabi Muhammad SAW, berdasar latar belakang atau sebab yang mengitarinya (*asbāb al-nuzūl*). Sebab turun, bagi Abū Zayd adalah peristiwa

---

[5] Khalīl 'Abdul Karīm, *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan,* terj. Kamran As'ad (Yogyakarta: LKIS, 2003).

budaya yang diresepsi oleh al-Qur'an. Abū Zayd lalu menyebut resepsi ini sebagai periode keterbukaan (*marḥ alat al-tashakkul*). Sedangkan sebagai produsen budaya, maksudnya adalah al-Qur'an membentuk suatu tradisi baru atau keputusan-keputusan baru yang tidak terdapat dalam budaya sebelumnya. Inilah yang disebut oleh Abū Zayd sebagai periode pembentukan (*marḥalat al-tashkīl*).[6]

Dialektika sebagaimana awal kali Islam datang di Arab tersebut terus berlanjut bersamaan dengan hadirnya Islam di daerah-daerah lain yang juga tidak hampa budaya atau tradisi.[7] Pasca Arab, kehadiran Islam di daerah-daerah lain akan dihadapkan dengan penafsiran al-Qur'an dengan tradisi yang berlaku sembari sebagai interpretasi kultural dan strategi kultural penyebaran Islam. Interpretasi kultural terjadi karena situasi sosial, kondisi lingkungan, ekonomi dan politik yang terjadi. Kondisi Madinah yang gersang dan sedikit air sebagai misal mendorong Imam Mālik menjadikan *ad-dalku* (menggosok anggota wudu) sebagai suatu keabsahan wudu. Sementara Imam Syafi'i yang tinggal di Mesir

---

[6] Nasr Hamd Abū Zayd, *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsat fi 'Ulum al-Qur'ān* (Beirut: al-Markāz al-Saqāfi, 1994), 24-25.

[7] Tradisi sebenarnya adalah bagian tidak terpisahkan dari budaya. Tradisi adalah kegiatan suatu masyarakat yang terus menerus dilakukan oleh suatu masyarakat yang berbudaya dan diwariskan. Tradisi yang terwariskan dari masa lalu tersebut bisa berupa gagasan atau benda. Lihat dalam Piotr Sztompka, *Sosiologi Perubahan Sosial*, Terj, Alimandan, (Jakarta: Prenadamedia Group, 2014), Cet. VII, 69. Penyebutan budaya atau tradisi di dalam tulsian ini sesungguhnya untuk mengungkapkan bahwa keduanya sebenarnya tidak terpisahkan. Pengungkapan satu bisa merujuk pada yang lain.

yang banyak air membuat Imam Syafi'i menjadikan *ad-dalku* hanya sebagai kesunnahan saja. Pun demikian dengan sistem pengetahuan lain seperti logika (*mantiq*). Imam Nawāwī dan Ibn al-Ṣalah menghukuminya haram sementara yang lain seperti al-Ghazālī, Ibn Rusyd menghukuminya dengan sebaliknya.[8] Perdebatan dalam memahami al-Qur'an juga terjadi dalam masalah-masalah kontemporer seperti demokrasi dan lain-lain. Sayyid Qutb, Hasan Turabi, Abū al-A'la al-Maudūdī dan lain sebagai misal menganggap demokrasi adalah sebagai sistem kafir dan harus ditolak.[9] Demokrasi menurut mereka adalah sistem yang dibuat oleh manusia. Hukum tidak boleh dibuat oleh manusia.[10] Sementara intelektual lain seperti Muhammad Husein Heikal, Fahmi Huwaidi, Mohammad Taha, Abdullah Ahmad al-Na'im, demokrasi memiliki spirit yang sama dengan *shūrā*.[11]

Bagi Komaruddin Hidayat, perbedaan tersebut muncul karena sumber ajaran Islam yang memantiknya. Al-Qur'an, menurutnya memiliki dua dorong yang membuat penganutnya untuk bergerak dinamis dan terkadang saling bertolak belakang, yaitu daya dorong sentrifugal dan daya dorong sentripetal. Daya dorong

---

8 Aḥmad al-Damanhurī, *Iḍāḥ al-Mubhām* (Surabaya: ttp), 5.

9 Ayat al-Qur'an dalam QS. Al-Ma'idah: 44 menyebut "*Barangsiapa yang berhukum tidak dengan apa yang telah diturunkan Allah SWT, maka mereka adalah kelompok orang-orang kafir.*".

10 Kiki Muhamad Hakiki, "Islam Dan Demokrasi: Pandangan Intelektual Muslim Dan Penerapannya Di Indonesia", dalam Jurnal *Wawasan*, 1 (Januari 2016), 4.

11 Ibid., 5.

sentrifugal adalah muatan al-Qur'an yang membuka ruang untuk adanya multi interpretasi dan multi pendekatan. Berbagai pendekatan memungkinkan perbedaan hasil dari penafsiran, terlebih sang penafsirnya adalah manusia yang tidak bisa sepi dari motif dan dorongan individual dan kesejarahannya. Sementara daya dorong sentripetal adalah daya dorong sang penafsir untuk selalu berani mengambil resiko dari penafsiran yang dilakukan karena merasa bahwa dirinya adalah bagian dari upaya untuk memahami al-Qur'an. Al-Qur'an adalah tempat kembali bagi semua penafsiran.[12] Dalam bahasa yang mudah, daya dorong sentripetal adalah pengejuwantahan dari upaya "membela al-Qur'an". Dua daya dorong tersebut, di antaranya, masalah tradisi atau budaya. Inilah yang menyebabkan Imām Laits yang tinggal di Mesir menolak ajakan Imām Mālik agar orang Mesir bertindak sebagaimana orang Madinah. Orang Iraq yang rasional, barangkali akan ditentang oleh non Iraq, namun Abu Hanifah menganggap bahwa riwayat yang diragukan validitasnya kurang memadai untuk dijadikan referensi tindakan.[13] Abu Ḥanīfah lebih senang menggunakan makna tersirat dari teks atau melihat motif di balik teks.

---

[12] Komaruddin Hidayat, *Memahami Bahasa Agama* (Jakarta: Paramadina, 1996), 15.

[13] Zulhamdi, "Periodisasi Perkembangan Ushul Fiqh" dalam Jurnal *At-Tafkir*, Vol. XI No. 2 Desember 2018, 69-70. Salah satu contoh pandangan Abu Hanifah adalah tentang rukun nikah. Bagi Imām Mālik dan Imām Shafi'ī, salah satu rukun nikah adalah wali. Jika tidak ada wali bagi dua orang imam itu, pernikahan tidak sah. Imām Abū Ḥanifah berbeda, wali hanyalah penyempurna saja. Wali dibutuhkan untuk

Keberanian Walisanga, terutama Sunan Kalijaga dalam megapreasiasi tradisi tidak bisa dilepaskan dari pandangan kitab kuning. Kelahiran Sunan Ampel, seorang sesepuh Walisanga lahir pada tahun 1401, mengindikasikan bahwa Sunan Ampel serta para Walisanga lainnya dalam mempelajari ajaran Islam tidak bisa dilepaskan dari kitab kuning. Minimal dari sisi tahun, keberadaan kitab kuning lebih tua dari kelahiran para wali, kecuali untuk kitab-kitab kuning yang disusun belakang seperti kitab *Nihāyat al-Zain* karya Syaikh Nawāwī al-Bantanī yang lahir tahun 1813 M,[14] atau kitab yang menjadi pedoman penting tingkat dasar di pesantren yaitu kitab *Fatḥ al-Qarīb* yang disusun oleh Muḥammad al-Qāsim al-Ghāzī. Pengarang kitab *Fatḥ al-Qarīb* lahir pada tahun 1512 M. pengarang kitab lain yang terkenal *Fatḥ al-Mu'īn*, Zain al-Dīn al-Malībārī lahir pada tahun 1532 M. Namun kitab kuning lain semisal *Iḥyā' al-'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī lebih dahulu dari

---

daerah, di mana perempuan tidak saling mengetahui calon suaminya. Sementara untuk kota Iraq yang metropolis, antara calon pengantin terkadang sudah saling mengetahui dan kenal, sehingga posisi wali tidak terlalu penting. Justru yang paling penting bagi Abū Ḥanifah adalah *walīmah*. Abū Ḥanifah menempatkan posisi pernikahan tidak sekedar ritual tetapi juga sosial. Di antara imam mazhab, Imām Abū Ḥanifah dikenal sebagai kelompok rasionalis. Sedangkan yang lain, Imām Mālik dikenal sebagai tokoh tradisionalis, Imām Shafi'ī tokoh sintesis antara pemikiran Abū Ḥanifah dan Mālik. Sedangkan Imām Aḥmad bin Ḥambal dikenal sebagai tokoh skriptualis atau yang lebih mengutamakan tekstual ayat atau hadis.

[14] Kitab karya Imām Nawāwī ini sering dijadikan argumentasi tentang kebolehan melakukan ritual kematian dalam hitungan 7 hari dan 40 hari.

para Walisanga. Sebagai kitab yang sangat populer serta kitab dalam mazhab Ahlussunnah Waljamaah, kitab *Iḥ yā'* dibaca oleh para Walisanga. Al-Ghazālī lahir pada tahun 1058 M. Jika mazhab Syafi'i berkembang pesat serta aliran Asy'ariyah sebagai mayoritas aliran umat Islam di Indonesia, tidak mungkin para Walisanga tidak membaca karya al-Ghazali ini. Terlebih al-Ghazālī adalah intelektual dengan gagasan pemersatu yang paling penting bagi mazhab Asy'ari (al-Ghazālī adalah murid Imām al-Ḥaramain, Imam al-Juwaini, penerus mazhab Asy'arī yang tidak bisa ditinggalkan. Di sisi lain, al-Ghazālī adalah pengikut Syafi'ī setia. Al-Ghazālī adalah sosok yang melegalkan hadis-hadis dho'if boleh diamalkan untuk kepentingan "keutamaan" beribadah (*Faḍāil al-A'māl*).

Ulama lain yang menjadi pedoman fatwa dalam mazhab Syafi'i adalah Abū Zakaria Yaḥya bin Syaraf an-Nawāwī ad-Dimasyqī (dikenal dengan sebutan Imām Imām Nawāwī). Imām Nawāwī memiliki beberapa kitab fiqh dalam mazhab Syafi'i seperti *Minhaj al-Ṭālibīn* dan yang paling besar adalah *al-Majmū'* serta kitab-kitab hadis. Imām Nawāwī lahir pada tahun 1233. Karya Imam̄ Nawāwī, *Minhaj al-Ṭālibīn* memunculkan kitab-kitab besar karena menjelaskan atau memberi *sharḥ* kitab tersebut. Di antaranya adalah *Tuḥfat al-Muḥtāj* karya Ibn Ḥajar al-Haitāmī, *Nihāyat al-Muḥtāj* karya Shamsu al-Dīn Muḥammad al-Ramlī, *Qūt al-Muḥtaj* karya Imām al-

Adzra'ī dan *Mughni al-Muḥtāj* karya Khaṭīb al-Sharbīnī. Lebih dari itu, penelusuran tentang mazhab Shāfi'ī yang digunakan dapat ditelusuri pula dari garis nasab para Walisanga. Walau teori perpindahan mazhab bisa saja terjadi, namun perpindahan mazhab itu menjadi terbantahkan dengan bukti pasca penyebaran Islam oleh Walisanga. Ini artinya bahwa untuk mengetahui mazhab atau aliran yang digunakan seseorang bisa dilihat dari jalur "sebelum" dan jalur "sesudah". Jalur "sebelum" terdiri dari dua jalur yaitu jalur keturunan dan jalur guru. Jalur keturunan dapat ditelusuri dari nasab seseorang. Sedangkan jalur guru dapat dilihat dari siapa guru dan buku apa yang dipelajari. Guru adalah agen transmisi keilmuan yang paling penting. Pedoman atau argumentasi yang diberikan guru kepada murid akan diteruskan kepada satu generasi kepada generasi berikutnya. Itulah yang disaksikan hingga sekarang. Sementara jalur "sesudah" adalah bukti-bukti yang tampak dari ajaran Walisanga melalui institusi pesantren.

Pada jalur nasab, Walisanga adalah keturunan dari bani Alawiyyin dari Hadramaut Yaman.[15] Para Alawiyyin

---

[15] Hingga sekarang komunikasi dengan daerah Yaman terus berlangsung. Salah satu ulama kenamaan yang lagi masyhur di Indonesia dari Yaman adalah Habib 'Umar bin Hafidz. Banyaknya ulama Indonesia yang belajar ke daerah Yaman juga membuktikan hubungan ini. Lagu yang terkenal dari Hadramaut adalah *Ya Tarīm Syailillah* (Ya daerah Tarim yang sangat agung) sering disenandungkan di Indonesia. Tarim adalah suatu daerah di Hadramaut Yaman Selatan. Di daerah ini banyak berkumpul keturunan Rasulullah SAW. Seorang keturunan Rasul dan dikenal sebagai wali adalah al-Ḥaddad (lahir 5 Safar 1044),

adalah keturunan Rasulullah SAW yang singgah ke beberapa daerah seperti Gujarat, Champa dan lain-lain sebelum sampai di nusantara. Kakek dari Maulana Malik Ibrahim, Jamaluddin al-Husein, salah satu bani Alawiyyin dari India memiliki nasab kepada Sayid Aḥ mad bin 'Isa al-Muhajir, seorang Habib yang banyak menurunkan habib di dunia, berhijarah ke Hadramaut dari Irak.[16] Leluhur Jamaluddin al-Husein, Abdul Malik berpindah dari Hadramaut menuju Koromandel, India untuk berdakwah. Kakek Maulana Malik Ibrahim tersebut, oleh karena itu, lahir di India dan bukan suku asli India. Dari India, karena peperangan banyak yang

dilahirkan di daerah Tarim. Habib al-Ḥaddād memiliki *ratib* (doa yang dibaca secara berulang-ulang) yang dibaca di Indonesia.

[16] Ahmad bin 'Isa pindah bersama keluarga dan pengikutnya ke Tarim karena menghindari fitnah yang terjadi di Irak pada khususnya dan daerah Arab pada umumnya pada tahun 929 M. kelompok *Ahlu al-Bait,* keturunan Rasulullah SAW, dicurigai akan merebut kekuasaan sehingga banyak keturunan Rasulullah SAW yang dibunuh. Diceritakan, Aḥmad bin 'Isa pindah ke Tarim dengan membawa 70 orang. Menurut sebagian sejarawan, nama al-Muhajir dilekatkan kepada beliau karena pindah ke Yaman akibat serangan masal dari kelompok Khawarij. Yaman menjadi tempat tujuan karena ada ilham agar ia mendatangi Yaman Selatan tersebut. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Ahmad_al-Muhajir. Adapun nama Alawiyyin atau Bani 'Alawi atau Ba 'Alawi dinisbahkan kepada cucu dari Aḥ mad bin 'Isa al-Muhajir yaitu 'Alawi bin 'Ubaidillah bin Aḥmad al-Muhajir. Diceritakan bahwa 'Alawi adalah cucu pertama yang lahir di Hadramaut. Di Indonesia, keturunan Alawiyyin terkumpul dalam organisasi Rabiṭah Alawiyyīn. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Alawiyyin. Organisasi ini dibentuk pada tahun 1928. Saat penelitian ini dilakukan, Rabiṭah 'Alawiyyin Rabiṭah Alawiyyin dipimpin oleh Habib Taufiq bin Abdul Qadir Assegaf dari Pasuruan. Lihat https://id.wikipedia.org/wiki/Rabithah_Alawiyah.

berpindah ke Campa. Jamaluddin al-Husein memiliki tiga anak laki-laki yaitu pertama, Sayid Barakat Zainal Alam yang memiliki putra bernama Maulana Malik Ibrahim (salah satu dari Walisanga), kedua, Ibrahim al-Akbar memiliki cucu dengan nama Sunan Ampel.[17]

Sunan Ampel memiliki banyak murid, di antaranya adalah putranya sendiri yaitu Sunan Bonang dan Sunan Drajat. Sunan Bonang adalah salah satu Anggota Walisanga bersama Sunan Kalijaga sebagai tokoh terdepan akulturasi agama dan budaya. Sunan Bonang mengapresiasi budaya kesenian dalam penyebaran Islam dalam bentuk gamelan. Mereka berdua dianggap oleh sebagian penulis sebagai tokoh muslim abangan. Pemakaian baju hitam dan blankon, bukan pakaian putih dan surban sebagaimana pakaian Islam Muslim pada umumnya adalah salah satu indikasinya. Sunan Ampel dan keturunannya adalah Bani 'Alawiyyin dengan mazhab yang sama dengan leluhurnya dari Hadramaut Aḥmad bin 'Isa al-Muhājir yang bermazhab Asy'ari dalam akidah, Shafi'ī dalam bidang fikih.[18] Demikian pula Wali terkenal al-Ḥaddād menginspirasi bacaan atau runtutan *tahlīl* yang dibaca oleh kelompok umat Islam terbesar di Indonesia dalam acara berbagai ritual lingkaran hidup (*life circle*).[19] Para pengamal *tahlīl* adalah para penganut

---

[17] Kholili Hasib, "Menelusuri Mazhab Walisanga", dalam Jurnal *Tsaqafah,* Vol. 11, No. 1, Mei 2015, 144.

[18] Ibid., 145-146.

[19] Lihat misalnya buku Muhammad Danial Royyan, *Sejarah Tahlil* (LTN NU Kendal dan Pustaka Amanah Kendal, 2013).

mazhab Shafi'i. Di Indonesia, penganut mazhab terbesar tersebut banyak tergabung dalam organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Organisasi ini memiliki jaringan lembaga pendidikan besar yang disebut pesantren. Para kiai yang menjadi agen atau pelestari tradisi bagi kegiatan yang bersifat kultural adalah alumni pesantren. Dengan kata lain, pesantren adalah agen penting bagi koninuitas tradisi di Indonesia. Walau NU mengakui empat mazhab dalam fiqh, namun nyaris jarang ditemui warga NU yang mengikuti mazhab Ḥambalī sebagai misal. Wajar, sering dilagukan oleh keturunan 'Alawiyyin, Habib Syekh Assegaf dari Solo tentang salah satu ciri NU adalah melakukan qunut pada waktu salat Subuh, suatu pandangan yang diikuti dari mazhab Shāfi'ī. Hal yang sama dengan bidang akidah. Kitab-kitab kuning berbasis Imām Matūridī juga nyaris jarang dipelajari. Rata-rata kitab kuning di pesantren adalah Asy'ari. Di pihak lain, al-Ghazālī, sosok sufi sekaligus *faqīh* (ahli fikih) lebih digemari dalam bidang ibadah terutama untuk *faḍail al-a'māl* (keutamaan-keutamaan ibadah) dengan landasan argumen hadis-hadis *ḍa'īf* (lemah), suatu hadis yang tidak memenuhi kualifikasi hadis *ṣ aḥīḥ*[20] karena ada berbagai alasan seperti kualitas penyampai hadis diragukan dan lain-lain. al-Ghazālī mendapatkan posisi istimewa di kalangan NU karena

[20] Di antara syarat suatu hadis bisa disebut *ṣaḥīh* adalah sanadnya bersambung, perawinya adil, kuat hapalan dan tidak cacat, tidak memiliki akhlak yang tidak terpuji.

keberhasilan al-Ghazālī mensintesakan berbagai aliran dalam bidang akidah, fikih dan tasawwuf hingga filsafat. Al-Ghazālī juga merupakan sintesis intelektual kreatif yang berpaham al-Asy'ari dalam bidang akidah, Shāfi'ī dalam bidang fikih dan pendapat tasawuf yang ekstrim al-Ḥallaj dan Ibn 'Arabī dengan kelompok penentang tasawuf. Sebagaimana kelompok Alawiyyin, al-Ghazālī adalah penentang Syi'ah terutama Syi'ah Qaramiṭah, suatu kelompok yang menjadi rival kekuasaan, tempat al-Ghazālī banyak mendapatkan fasilitas yaitu Nidzamul Mulk.

Kelompok Alawiyyin yang berpaham Asy'ari dalam akidah menolak paham Syi'ah, suatu kelompok yang mengkultuskan sahabat Nabi dan Khalifah keempat, 'Alī bin Abī Ṭālib. Al-Ḥaddād bahkan bercerita tentang pendapat kelompok Alawiyyin tentang aliran Syi'ah di Madinah laksana "kotoran di belah dua". Novel bin Muhammad Alaydrus, sebagaimana di kutip oleh Kholili Hasib menyebutkan pandangan Abdullah al-Ḥaddād tentang bahayanya ajaran Syi'ah. Bagi al-Ḥaddād, ketika berkirim surat kepada saudaranya di India, ajaran Syi'ah yang berkembang di India sangat mengerikan dan mengharap kepada saudaranya untuk tidak lama tinggal di India. Al-Ḥaddād berdoa agar saudaranya para sayyid mendapat lindungan dari Allah SWT. Secara lengkap Kholili Hasib mengutipnya sebagai berikut. [21]

[21] Hasib, "Menelusuri Mazhab Walisanga, 146-147.

“Aku berharap pada kemurahan Allah, semoga kalian berada dalam keadaan yang paling baik, meskipun aku telah mendengar berita tentang adanya gangguan di sana. Aku mendengar di India terjadi banyak fitnah yang menyesatkan, bala bencana, pertentangan, perpecahan di kalangan penduduknya, dan tidak berlakunya hukum. Semuanya ini adalah bencana yang sangat besar. Tetapi, bencana yang lebih buruk, lebih keji, dan lebih mengerikan dari semua itu adalah munculnya orang-orang yang secara terang-terangan membenci al-Syaikhani, *al-Shiddiq* (Abu Bakar) dan *al-Faruq* (Umar) *raḍiya Allāh ‘anhumā*dan mereka memeluk agama Rafidah yang menurut syariat dan akal sangat tercela. Innā lillāhi wa innā ilahi rājiʾn. Ini adalah musibah yang paling besar dan bencana yang paling dahsyat. Sejak dahulu, sebelum timbulnya berbagai bencana ini, aku merasa keberatan engkau berlama-lama tinggal di negeri yang gelap itu. Sekarang aku semakin berkeberatan lagi. Insya Allah kamu dan saudara-saudaramu, kaum Sayid dari negara Arab, berada dalam lindungan dan penjagaan Allah.”

Sunan Ampel dalam mengajarkan ilmu agama kepada para santri menggunakan sistem pesantren, suatu lembaga yang mirip dalam pengajaran agama Hindu-Budha, di mana para murid belajar dalam sistem asrama, tempat tinggal bersama-sama murid yang lain. Nama pesantren sendiri berasal dari kata santri yang ditambah awalan “pe” dan akhiran “an”. Kata santri berasal dari bahasa Sansekerta *shastri* yaitu orang-orang yang memahami kitab suci agama Hindu. Dalam Islam, santri adalah para murid yang

belajar ilmu agama untuk memahami kitab suci.[22] Perangkat keilmuan yang dipelajari adalah kitab kuning. Kitab kuning dasar yang harus dikuasai untuk memahami kitab suci al-Qur'an adalah ilmu tata bahasa Arab seperti sintaksis (*nahwu*) dan morfologi (*shorf*). Pesantren, oleh karena itu, adalah tempat para santri belajar ilmu agama. Pesantren, dari namanya, adalah adopsi kreatif dari para wali sebagai sistem pendidikan. Strategi budaya ini bukan tidak beralasan. Pertama, dari sisi memori sosial kultural, sistem pesantren akan memberi batas kultural yang tidak terlalu radikal dalam proses pembelajaran. Pemberian batas yang tidak radikal dengan sistem sebelumnya berguna secara psikologis untuk menghindari penolakan. Strategi psikologis ini telah berhasil menggiring memori masyarakat untuk masuk Islam dan mempelajari ajaran Islam. Kedua, dengan sistem tinggal di asrama, proses pendalaman kitab kuning yang berbahasa Arab dapat dipelajari secara efektif. Bahasa Arab akan dipahami jika intensitas dan kuantitas pembelajarannya dilakukan secara *whole day* (sehari penuh). Memang belum ada keterangan pasti kitab kuning apa yang diajarkan Sunan Ampel kepada para santrinya. Namun, jika melihat aliran yang dianut oleh para pendahulu

---

[22] Nur Kholis, "Pondok Pesantren Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme", dalam jurnal AKADEMIKA, Vol. 22, No. 01 Januari-Juni 2017, 160.

Alawiyyin, dapat dipastikan bahwa pengajaran agama Islam menggunakan referensi-referensi yang berbasis mazhab Shāfi'ī, Asy'arī dan al-Ghazālī atau gagasan-gagasan dari penerus mazhab Shāfi'i, Imām Nawāwī, Imam Ramlī dan al-Ghazālī.

Pesantren hingga sekarang dalam *mainstream* ini tidak bisa dilepaskan dari kitab kuning. Mayoritas kitab kuning yang diajarkan adalah dalam aliran Asy'ari pada bidang akidah seperti *'Aqidat al-'Awām, Fatḥ al-Majīd* dan lain-lain. sementara dibidang fikih adalah Shāfi'ī seperti kitab *Fatḥ al-Qarīb, Fatḥ al-Mu'īn, al-Minhāj al-Qawīm, Sullam al-Tawfiq* dan lain-lain. Sedangkan dalam bidang tasawuf misalnya kitab *Bidāyat al-Hidāyah, Minhāj al-'Abidīn, Risālat al-Mu'āwanah, Iḥyā' Ulūm al-Dīn* dan lain-lain. Martin Van Bruinessen menyebut kitab-kitab kuning yang diajarkan pesantren tersebut terdiri dari Kitab-kitab dalam beberapa kategori yaitu kategori fikih 20 %, Akidah 17 %, tata bahasa Arab 12 %, kumpulan hadis 8 %, tasawuf 7 %, akhlak 6 %, kumpulan doa atau mujarrobat 5 % dan manaqib atau sejarah nabi 5 %.[23] Kitab-kitab kuning yang diajarkan tersebut ada yang disusun pada tahun 1700-an atau 1800-an seperti telah dijelaskan. Namun ada beberapa yang telah telah ada

[23] Lihat lebih lengkap dalam Zamakhsyari Dhofier, *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* (Jakarta: LP3ES, 1994) dan Martin Van Bruinessen, *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat*. (Bandung: Mizan, 1995).

sebelum Walisanga ada. Beberapa kitab seperti *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* sebagai misal ada salah satu contohnya. Kholili Hasib misal mengutip pandangan Abdullah Nuh menyebut beberapa kitab yang digunakan oleh para Walisanga di antaranya adalah *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī, *Talkhīṣ al-Minhāj* karya Imām Nawāwī, *Qūt al-Qulūb* karya Abū Ṭālib al-Makkī dan lain-lain.[24]

Dewan Walisanga suatu saat pernah menghukum mati Siti Jenar berdasar kitab kuning. Walau cerita Siti Jenar masih misteri hingga saat ini, apakah suatu cerita faktual atau cerita fiktif sebagai bagian ideologisasi paham *mainstream* Walisanga yang Ghazālian (pengikut al-Ghazālī), tetapi fakta bahwa paham *wihdat al-wujūd* yang dikenalkan Ibn 'Arabī dan *al-Ḥulūl* yang dibawa oleh al-Ḥallāj memiliki data yang kuat dalam sejarah. Jika al-Ḥallāj dan Ibn' Arabī dianggap sebagai pembawa paham yang sesat, Siti Jenar di Indonesia pun demikian. Cerita tentang Siti Jenar, terlepas pembangkangan yang dilakukan olehnya atas kerajaan Demak, tetapi argumentasi-argumentasi teologis dihadirkan untuk memperkuat putusan hukum. Pandangan Abdullah Nuh memiliki koherensi argumentasi di sini, yaitu Walisanga menggunakan pandangan al-Ghazālī dalam memutuskan masalah Siti Jenar. Al-Ghazālī

---

[24] Hasib, "Menelusuri Mazhab Walisanga, 148.

dalam Kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* mengatakan dengan jelas pandangan *al-Ḥulūl* (*manunggaling kawula lan gusti,* penyatuan antara makhluk dengan Tuhan) atau *al-Ittiḥād* (penyatuan makhluk dengan Tuhan) sebagai berikut.

> Kesalahan hayalan orang yang mengaku *al-ḥulūl* (Tuhan masuk ke dalam tubuh manusia) dan *al-ittiḥād* (menyatunya hamba dengan Tuhan) dan mengatakan *"ana al-ḥaq"....* maka orang tersebut mengalami kesalahan yang murni, sebagaimana ia salah dalam mengambil kesimpulan bahwa kaca berwarna merah akibat warna merah yang dipantulkan.[25]

Masalah Siti Jenar adalah masalah kerajaan dan berarti masalah dewan Walisanga sebagai tokoh penting kerajaan. Dalam cerita tentang pembangkangan tokoh agama yang melibatkan tokoh agama lain semisal al-Ḥallāj (244 H/858 M- 922 M),[26] Ibn 'Arabī (1165 M-1240 M) dan al-Ṣuhrawardī *al-Maqtūl* (1154 M- 1191) selalu melibatkan keputusan-keputusan hukum agama terutama fikih. Demikian pula Syekh Siti Jenar. Dewan Walisanga tidak lepas dari keputusan hukum yang diambil, di antaranya dari kitab kuning. al-Ghazālī, dalam ranah filsafat

---

25 Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* Juz 2 (Semarang: Toha Putra, t.th), 288-289.

26 Kematian al-Ḥallāj sangat dramatis, sebelum dieksekusi ia sempat meminta salat dua rakaat kemudian ia di potong tangan dan kakinya lalu digantung dan dibakar lalu dipertontonkan kepada masyarakat sebagai pembelajaran. Lihat, Abdhillah Shafrianto, "Husain Ibn Manshur Al-Hallaj Dan Tasawuf," dalam Jurnal *CONTEMPLATE*, Vol. 3 No. 01 Juni 2022, 6.

Islam dikenal sebagai pemikir penentang gagasan filsafat al-Fārabi dan Ibn Sīnā. Karya al-Ghazālī, *Taḥ afut al-Falāsifah* (Kerancuan para Filsuf) adalah suatu karya yang ditujukan untuk menentang konsep emanasi (pancaran Tuhan) dalam menjelaskan relasi antara Tuhan dengan manusia. Makhluk, bagi al-Ghazālī adalah diciptakan (*cretio ex nihilo:* diciptakan dari tiada). Sementara bagi kedua filsuf di atas, makhluk adalah pancaran dari Tuhan melalui proses *ta'aqqul* dan menemukan titik yang rendah perbaduan antara empat unsur (api, udara, tanah dan air). Ibn Sīnā sebagai misal menganggap kerja-kerja manusia adalah usaha untuk menyatu Akal Pertama (Tuhan). Penyatuan itu disebut oleh Ibn Sīnā sebagai *inṭṭiṣāl al-wujūd* (ketersambungan *wujūd*). Dalam ranah tasawuf, al-Ghazālī juga menentang konsep *al-Ḥulūl* model al-Ḥallāj dan *wiḥdat al-wujūd* model Ibn 'Arabī. Bagi al-Ghazālī, tasawuf model demikian tidak ada penguatnya dari al-Qur'an dan Hadis. Al-Ghazālī menawarkan model tasawuf yang hanya sampai kepada *ma'rifah* (pengenalan hamba kepada Tuhannya) dan tidak sampai kepada tingkat *ittiḥ ād* (penyatuan). Ilustrasi al-Ghazālī di atas adalah kesalahan para pengusung "penyatuan" menganggap alam sebagai representasi Tuhan karena alam emanasi Tuhan. Bagi al-Ghazālī, kesalahan tersebut seperti

kesalahan menganggap kaca berwarna merah akibat objeknya berwarna merah.[27]

Pandangan al-Ghazālī dalam kitab *Iḥyā'* maupun dalam *Taḥafut al-Falāsifah* tidak mungkin tidak dibaca oleh dewan Walisanga. Demikian pula kasus Ibn 'Arabī dan al-Ḥallāj tidak mungkin tidak didengar oleh dewan Walisanga. Pandangan al-Ghazālī adalah pandangan yang paling mungkin dijadikan rujukan karena kesamaan mazhab dalam bidang akidah, fikih dan tasawuf. Dalam kitab *Taḥāfut* misalnya, al-Ghazālī mengkafirkan para filsuf (terutama al-Farābī dan Ibn Sīnā) dalam tiga hal, yaitu para filsuf menganggap alam sebagai tidak bermula (*qadīm*),[28] tidak ada kebangkitan jasmani di akhirat dan Tuhan tidak mengetahui hal-hal partikular (*juz'iyyāt*).[29] Diktum "kafir" kepada tokoh dengan pandangan

---

[27] al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* Juz 2, 288-289.

[28] Alam tidak bermula disebabkan oleh model emanasi. Alam disebut oleh al-Farabī sebagai *wājib al-wujūd bi ghairihī* (wajib ada karena yang lain). Sementara Tuhan disebut sebagai *Wajib al-Wujūd bi Dzātihī* (Wajib ada karena diri-Nya sendiri). Hubungan keduanya adalah laksana matahari dan sinar. Adanya sinar karena adanya matahari. Hubungan sinar dengan matahari melekat. Matahari memunculkan sinar. Sehingga wujud sinar suatu keniscayaan sebagaimana keniscayaannya matahari. Hanya saja Tuhan adalah Wujud Niscaya karena diri-Nya sendiri, sementara makhluk adalah wujud niscaya karena Wujud Niscaya diri-Nya sendiri. wujud alam tergantung.

[29] Bagi filsuf, Tuhan harus dibersihkan dari hal-hal yang tidak sempurna. Hal-hal partikular tersebut sebenarnya berada di bawah hukum Tuhan dan pasti di bawah pengetahuan Tuhan. Pengetahuan lebih tinggi dari masalah itu, karena pengetahuan Tuhan adalah pengetahuan sebab. Hal inilah yang membedakan dengan pengetahuan manusia. Pengetahuan manusia adalah pengetahuan akibat.

tersebut tentu berimplikasi pada keputusan hukum fikih. Terminologi "kafir" apabila didukung oleh kekuasaan politik bisa berimplikasi "eksekusi" di tiang gantungan atau yang lain. Bagi kekuasaan politik, eksekusi dibutuhkan untuk stabilitas politik dan bagi pemikiran keagamaan sebagai tanggungjawab keagamaan untuk melawan kemungkaran. Hampir saja setiap kekuasaan melibatkan tokoh agama untuk legalitas tindakan dari sisi hukum. Al-Ghazālī mengatakan bahwa agama dan kekuasaan adalah kembar dua (*al-dīn wa al-mulk tauamāni*).

Sebagai kontinuitas model keagamaan masa lalu dengan sekarang. Pesantren, sejak masa Sunan Ampel hingga sekarang, masih menjadikan kitab-kitab kuning sebagai referensi penting. Masalah-masalah kehidupan yang terjadi akan dicarikan jawabannya dalam kitab kuning, tidak saja ketika seorang santri masih di pesantren, tetapi juga ketika di luar pesantren. Dalam organisasi besar NU, kitab kuning adalah tempat kembali bagi suatu lembaga yang berfungsi menyelesaikan masalah-masalah tersebut yang disebut dengan Lembaga Bahtsul Masail (LBM). LBM diisi oleh alumni-alumni pesantren yang telah terbiasa dalam forum "syawir" di pesantren. Forum LBM adalah forum tempat para peserta menghadirkan berbagai argumen kitab kuning tentang masalah yang dibahas. Hasil-hasil bahsul masail telah terdo-

kumentasi dengan baik baik yang dilakukan oleh LBM NU maupun hasil musyawarah santri di pesantren.

Pesantren al-Falah Ploso misalnya menerbitkan buku kumpulan hasil bahsul masail dalam buku *Tuhfatur Rohabah* yang dibagi dalam beberapa jilid. Rujukan-rujukan kitab kuning lebih dominan daripada argumentasi al-Qur'an dan Hadis. Lebih merujuk kepada kitab kuning didasari oleh pandangan bahwa orang awam dengan kemampuan minimal terhadap ilmu agama tidak layak untuk berijtihad. Ijtihad mensyaratkan keilmuan yang memadai. Hal ini dimaklumi karena kemampuan untuk melakukan ijtihad kolektif belum populer di kalangan pesantren.[30] Para penyusun kitab kuning adalah sosok otoritatif dalam menjelaskan hukum. Mereka dianggap lebih pantas dalam berijtihad, terlepas dari bagaimana kondisi sosial dan latar belakang sang pengarang, sebagaimana kajian penting yang diulas oleh kelompok postmodernis. Otoritas penyusun kitab kuning di satu sisi serta ketidakmampuan berijtihad di sisi lain, menyebabkan kitab kuning memiliki posisi tinggi dalam menjawab persoalan kehidupan.

[30] Di antara syarat seorang mujtahid untuk ijtihad individual (*fardi*) adalah sempurna keilmuannya dalam berijtihad seperti menguasai kaidah-kaidal ushul fiqh, mengetahui cara pengambilan hukum seperti ilmu nahwu, bahasa, mengetahui kualitas perawi hadis, mengetahui tafsir ayat-ayat hukum dan hadis-hadis tentangnya. Lihat, Aḥmad bin Muḥammad al-Dimyaṭī, *Ḥashiyah al-Dimyāṭī 'alā Sharḥ al-Waraqāt* (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 22-23.

Buku *Tuhfatur Rohabah* yang telah disebutkan misalnya ketika menjelaskan tentang apakah awal puasa wajib dilakukan jika *ru'yat al-hilāl* (melihat bulan sabit) dengan kaca pembesar. Hasil musyawarah menjelaskan bahwa puasa tidak wajib dilakukan. Argumentasinya adalah karena ada referensi dari kitab kuning *Al-Sharqowī 'alā al-Tuḥfah* juz III halaman 371-372. Kitab *al-Sharqowī* menjelaskan

> "Puasa Ramadan menjadi wajib dengan menyempurnakan bulan Sya'ban 30 hari atau dengan melihat hilal setelah terbenamnya matahari. Melihatnya tersebut tidak dengan perantara seperti kaca.....alat-alat itu bisa mendekatkan objek yang jauh dan dapat pula membesarkan objek kecil dalam penglihatan."[31]

Dalam menjawab pertanyaan apakah ilmu umum adalah bagian dari ilmu yang wajib dicari oleh setiap muslim. Pertanyaan ini muncul karena ada bunyi teks hadis bahwa mencari ilmu wajib bagi setiap muslim. Kitab *Tuhfatur Rohabah* menjawabnya tidak wajib. Ilmu umum tidak wajib dicari. Yang wajib dicari adalah ilmu agama. Argumentasi yang digunakan adalah penjelasan Imām al-Ghazālī dalam kitab *Minhāj al-'Abidīn* dalam halaman 7

> "Barangkali engkau bertanya, telah datang hadis dari Rasulullah *ṣalawat Allah wa salāmuhu 'alaih*, Beliau bersabda mencari ilmu adalah wajib bagi setiap muslim. Ilmu apakah yang wajib dicari? Dan apa definisi ilmu tersebut sehingga

[31] Jam'iyah Musyawarah Riyadlotut Tholabah, *Tuhfatur Rohabah* (Kediri: PP. Al-Falah Ploso, 1979), 51.

seorang hamba harus memperolehnya dalam hal ibadah? Ketahuilah, ilmu yang wajib dicari secara umum ada tiga yaitu ilmu tauhid, ilmu sirr (ilmu yang berhubungan dengan hati) dan ilmu syari'at.[32]

Apa yang dirujuk secara tekstual tersebut memang belum mempertimbangkan debat masalah dikotomi ilmu. Pertimbangan "peradaban" bagaimana umat Islam juga harus canggih dalam teknologi, sains, antropologi, sosiologi dan lain-lain sebagai penopang ilmu agama belum masuk dalam ranah solutif dari jawaban masalah.

Pesantren lain, Lirboyo misalnya, memiliki metodologi penyelesaian masalah kehidupan seperti halnya Pesantren al-Falah Ploso Kediri. Dalam menjawab masalah umat Islam berobat kepada non muslim atau dokter yang berbeda jenis kelamin dan apa batasan seorang muslim diperbolehkan berobat kepada dokter non muslim atau yang berlainan jenis. Untuk menjawab ini, peserta musyawarah mengambil argumentasi dari 8 (delapan) kitab kuning yaitu *al-Jamal 'ala al-Minhaj* juz 2 halaman 135; *al-Fatāwī al-Kubrā* juz 4 halaman 104; *al-Jamal 'Ala Manhaj* juz 4 halaman 127; *Tuhfat al-Muhtāj* juz 7 halaman 202-203; *Mughni al-Muh"taj* juz 3 halaman 133; *Nihāyat al-Muḥ tāj* juz 6 halaman 197; *al-Bujairomi 'Ala al-Manhāj* juz 3 halaman 329; dan *al-Bājūrū* juz 2 halaman 99. Melalui kitab-kitab kuning ini disimpulkan bahwa

32 Ibid., 84.

a. Pasien muslim diperbolehkan berobat kepada dokter non muslim dengan syarat tidak ditemukan dokter muslim; masih ada dokter muslim namun kurang ahli dan berpengalaman dalam penyakit yang ditanganinya; masih ada dokter muslim namun biaya pengobatannya lebih mahal; tidak khawatir akan terjadi hal-hal yang negatif. Sedangkan diperbolehkannya berobat kepada dokter yang berlainan jenis, harus memenuhi syarat-syarat: tidak ada dokter yang sejenis walaupun non muslim; pengobatan dilakukan dihadapan *mahrom* atau suaminya atau wanita yang dapat dipertanggungjawabkan untuk melindungi kehormatannya (*tsiqoh*); tidak melihat pada anggota tubuh yang tidak diperlukan dalam pengobatan; aman dari fitnah (pelanggaran terhadap syari'at)
b. Batasannya ialah jika sudah tidak ada lagi dokter muslim atau dokter yang sejenis dan ahli. Atau ada, namun biaya berobat lebih mahal (baik disebabkan mahalnya biaya pengobatan transportasi atau yang lainnya).[33]

Kumpulan alumni pesantren pun memiliki model yang serupa. Lajnah al-Masa-il al-Diniyyah al-Qurowiyyah, suatu perkumpulan para alumni

[33] An'im Falahuddin Mahrus dkk, *Masāil al-Dīn,* Juz 2 (Kediri: Madrasah Hidayatul Mubtadi'in Lirboya, 1999), 219-220.

pesantren yang tinggal di pedesaan, tepatnya di daerah Prambon Nganjuk Jawa Timur misalnya menerbitkan hasil keputusan hukum yang telah dibahas mengenai berbagai persoalan keagamaan terkini. Dalam menjelaskan pejabat yang menerima hadiah. Hasil kesimpulan yang diambil dari kitab *Fatḥ al-Muʾīn* karya Zain al-Dīn al-Malibārī.

> Jika bukan kebiasaan dari orang yang memberi, atau sudah biasa memberi namun jumlahnya lebih dari yang biasa, atau dari orang yang mempunyai persengketaan dan berada dalam wilayahnya, maka hukumnya haram. Dan jika tidak begitu maka boleh menerimanya.[34]

Berdasarkan kitab *Fatḥ al-Muʾīn* masalah pejabat menerima hadiah dapat dikatakan haram jika memenuhi beberapa persyaratan yaitu pertama bukan kebiasaan orang yang memberi. Seseorang memberi karena suatu maksud yang khusus yang sedang dihadapi. Kedua, orang yang memberi di luar kebiasaan. Pemberian lebih tersebut berikaitan dengan kasus spesifik si pemberi. Ketiga, orang yang memberi adalah sedang dalam perkara dan perkara itu berada di bawah wewenang dan otoritas pejabat. Otoritas artinya pejabat tersebut adalah orang yang berdasar jabatannya berhak untuk memutuskan perkara. Otoritas artinya bahwa pejabat yang diberi

---

[34] Lajnah al-Masail ad-Diniyyah al-Qurowiyyah, *1000 Soal Jawab Fiqh: Solusi Problematika Hukum di Masyarakat* (Kediri: ʻAlaika Press, 2012), 216-217.

hadiah memiliki daya paksa agar putusan yang diambil untuk ditaati oleh orang yang berperkara karena memiliki keputusan yang legal. Jika di luar kategori tiga hal tersebut, menerima hadiah dari seseorang untuk pejabat dibolehkan dalam Islam.

Contoh rujukan kitab kuning tersebut juga dalam hal tradisi masyarakat yang hidup seperti perayaan *telonan* (tiga bulanan kehamilan) atau *pitonan* (tujuh bulanan kelahiran). Lajnah al-Masa-il al-Diniyyah al-Qurowiyyah mengambil keabsahan tindakan tradisi tersebut dari kita *Fatḥ al-Mu'īn* dengan hukum sunnah. Teks kitab tersebut adalah

> Disunnahkan menghadiri semua walimah (perayaan) sebagaimana dilakukan dalam khitan, kelahiran, selamatnya perempuan dari talak, kedatangan musafir dan khatam membaca al-Qur'an. Walimah dari semua itu disunnahkan.[35]

Dalam membahas adat Jawa seperti perayaan kehamilan tiga bulanan, empat bulanan dan tujuh bulanan santri Pesantren Lirboyo menjawab berdasarkan kitab *Qurrat al-'Āīn* sebagai berikut.

> Secara khusus tidak ditemukan dasar dalam syariah. Hanya saja dalam fiqh disampaikan bahwa apabila dalam kegiatan tersebut tidak terdapat hal-hal yang dilarang agama bahkan merupakan kebajikan seperti shodaqoh, qiroatul qur'an dan sholawat kepada nabi serta tidak

[35] al-Qurowiyyah, *1000 Soal Jawab Fiqh,* 151.

menyakini bahwa penentuan waktu itu sunnah, maka hukumnya diperbolehkan.[36]

Hanya saja dalam menampilkan argumentasi kitab kuning dua pembahas hukum tersebut berbeda dalam pengungkapan. Kitab *Fatḥ Mu'īn* yang dirujuk hanya ditampilkan kebolehan pelaksanaanya tradisi Jawa tersebut. Sementara referensi *Qurrat al-'Aīn* ditampilkan secara lengkap bahwa adat Jawa berupa memandikan perempuan yang hamil dengan menggunakan air kembang dan lain-lain dengan mengundang tetangga bukanlah walimah yang disyariatkan dan tradisi ini adalah bid'ah dan bahkan bid'ah yang jelek. Sementara perayaan kehamilan yang hanya dilakukan dengan sedekah makanan, membaca al-Qur'an dan pembacaan shalawat kepada Nabi Muhammad SAW adalah dibolehkan. Dua kitab tersebut sebenarnya tidak dalam posisi kontradiktif. Diskripsi pertanyaan yang dirujukkan kepada kitat *Fatḥ al-Mu'īn* disesuaikan dengan pertanyaan tanpa mendiskripsikan bagaimana proses mitoni dengan memandikan air kembang untuk ibu hamil, karena konteks pembicaraan awalnya adalah menghadiri undangan walimah. Sementara kitab *Qurrat al-'Aīn* menjawab sesuai dengan diskripsi masalah. Dua kitab yang sama-sama bermazhab Shāfi'ī ini tidak tampak kontradiktif. Jika ada kontradiksi biasanya ditambah

[36] Dampar 2012, *Majmu'ah Bahtsul Masa-il: Mabahits Santri Tamatan 2012* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), cet. III, 236.

keterangan dalam karya tersebut kalimat “hal ini berbeda dengan” atau sebagian ulama mengatakan atau dalam masalah ini ada 3 pendapat dan lain-lain. Hal ini terjadi karena keilmuan kitab kuning adalah transmisional yaitu suatu pendapat yang diturunkan dari sanad keilmuan di atasnya. Ijtihad pribadi biasanya diiringi dengan menyebut ulama lain yang berbeda.

Alumni pesantren yang tergabung dalam organisai Nahdlatul Ulama juga kembali kepada kitab kuning dalam menghadapi persoalan hukum. Aswaja NU Center Jawa Timur misalnya menerbitkan buku *Khazanah Aswaja.* Di buku ini dijelaskan kebolehan peringatan kematian dalam bentuk Tahlilan hari ke-7, ke-40 dan hari yang ke-100 dengan mengutip kitab *Dibaj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* juz 2 halaman 490 karya al-Suyūṭī dan Syekh Nawāwī al-Bantanī dalam kitab *Nihayat al-Zayn* di bab Wasiyat. Dalam *Dibaj Sharḥ Ṣaḥ īḥ Muslim* dijelaskan

Ahmad bin Ḥanbal telah meriwayatkan dalam kitab *al-Zuhd* dan Abụ Nu'aim dalam kitab *al-Ḥilyah* dari Ṭawus bahwa orang yang telah meninggal akan difitnah di dalam kuburnya selama tujuh hari. oleh karena itu, para sahabat senang memberi makanan yang pahalanya untuk mereka pada tujuh hari tersebut. Sanad riwayat ini sahih dan hukum hadis ini adalah *marfū'*. Ibn Juraīj dalam *muṣ annaf*nya menceritakan dari 'Ubaīd bin 'Amīr bahwa orang mukmin akan difitnah selama tujuh hari dan orang

munafik akan difitnah selama empat puluh pagi. Sanad perkataan ini juga sahih.[37]

Dalam keterangan kitab kuning tersebut tidak dijelaskan tentang peringatan 100 hari maupun peringatan kematian setiap tahun atau yang disebut dengan haul. Kitab karya Syekh Nawāwī al-Bantāni, *Nihāyat al-Zāin* menjelaskan sebagai berikut.

Bersedekah atas nama mayit dengan cara syar'i adalah dianjurkan, tanpa ketentuan harus tujuh hari, lebih atau kurang dari tujuh hari. sedangkan penentuan sedekah di hari-hari tertentu hanya merupakan kebiasaan masyarakat saja, sebagaimana difatwakan oleh Sayyid Ahmad Dahlan. Sungguh telah berlaku di masyarakat adanya kebiasaan bersedekah untuk mayit pada hari ketiga kematian, hari ketujuh, dua puluh, empat puluh hari serta seratus hari. setelah itu dilakukan setiap tahun di hari kematiannya. Seperti disampaikan oleh guru kami Syaikh Yusuf as-Sumbulawini.[38]

Buku *Khazanah Aswaja* ini memiliki kelebihan, tidak hanya mengutip pendapat para ulama dalam kitab kuning, tetapi juga menjelaskan dalil utama dalam al-Qur'an dan hadis Nabi. Ketika menjelaskan sampainya pahala dari sedekah makanan yang disajikan pada saat tahlilan (ritual setelah kematian), buku *Khazanah Aswaja* mengutip hadis yang diriwayatkan oleh Imām al-Bukhārī sebagai berikut.

---

[37] Tim Aswaja Nu Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlussunnah wal Jama'ah* (Surabaya: Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, 2016) 235-236.

[38] Ibid., 236.

Diriwayatkan dari Aisyah-radhiuallahu 'anhu-, beliau berkata: "Saya tidak cemburu kepada istri-istri Nabi seperti cemburu saya kepada Khadijah, dan saya tidak pernah bertemu Khadijah. Tetapi Nabi sering mengingatnya. Terkadang Nabi menyembelih kambing, memotongnya menjadi beberapa bagian, lalu mengirimnya ke teman-teman dekat Khadijah. Kadang saya berkata kepada Nabi: "seperti tidak ada wanita lagi di dunia kecuali Khadijah." Nabi bersabda: "Khadijah tetap ada, Aku punya anak darinya.' (HR. Al-Bukhari). [39]

Dalam menjelaskan penentuan waktu setahun sekali (haul) berdoa untuk ahli kubur diambil dari hadis sahih yang diwirayatkan Imam al-Baihaqī dalam *Dalāil al-Nubuwwah* juz III halaman 306 dan Abdurrozaq dalam *al-Muṣannaf* nomor 6716.

Diriwayatkan dari Muhammad bin Ibrahim at-Taimi, ia berkata: Nabi SAW mendatangi kuburan Syuhada' tiap awal tahun dan belia bersabda: "Salam damai bagi kalian atas kesabaran kalian. Maka alangkah baiknya tempat kesudahan itu." (QS. ar-Ra''d: 24). Abu Bakar, Umar dan Utsman juga melakukannya.[40]

Bersamaan dengan acara kematian *tahlilan* yang dianggap sebagai tradisi Hindu-Budha, bahkan dibarengi dengan ritual *zikr al-fadā'* (zikir penebus) dengan membaca *tahlīl* (*lā ilā ha illā Allāh*) 70.000 kali. Buku *Khazanah Aswaja* menjawab bahwa *tahlilan* adalah tradisi umat Islam sejak dahulu. Tidak mungkin agama Hindu-Budha membaca kalimat

[39] Ibid., 237.
[40] Ibid., 238.

tauhid. Buku *Khazanah Aswaja* mengutip kitab kuning *Bughyat al-Mushtarshidīn* karya Sayyid Abdurrahman as-Saqqaf dari Hadramaut Yaman yang meninggal tahun 1254 sebagai berikut.

(Fatwa Asykhar) jika orang berwasiat dengan tahlilan sebanyak 70.000 kali di masjid tertentu dan ia berwasiat untuk orang-orang yang melakukan tahlil dengan makanan tertentu, maka menurut mazhab Syafi'i pahalanya tidak sampai, kecuali dilakkan di dekat kubur. Dalam satu pendapat ulama Syafi'iyah bisa sampai secara mutlak (baik di masjid, di rumah, atau di kuburan). Ini adalah pendapat tiga mazhab. Bahkan Ibn Sholah berkata: "Dianjurkan yakin dengan manfaat doa: "Ya Allah, sampaikanlah pahala yang kami baca untuk ruh Si Fulan..."[41]

Tidak hanya dalam bahsul masail yang dihasilkan oleh alumni pesantren, forum tanya jawab dalam media online seperti NU online juga menjadikan kitab kuning sebagai rujukan. Dalam masalah menanam ari-ari (plasenta), NU Online mengatakan sunnah, hanya saja menabur bunga dan memberi lilin di atasnya adalah haram karena termasuk *tabdzīr,* menghambur-hamburkan harta. Namun, jika memberi penerang seperti lilin atau lampu listrik dengan tujuan agar tidak dirusak oleh binatang seperti tikus di malam hari, maka memberi penerang tersebut diperbolehkan. Rujukannya adalah dua kitab kuning *Nihāyat al-Muḥtāj* karya Imām Shams al-Dīn al-Ramlī dan kitab

[41] Ibid., 231-232.

kuning *Ḥashiyah al-Bājūrī* karya Syekh al-Bājūrī. Teks NU Online tersebut adalah

Menanam ari-ari (*mashīmah*) itu hukumnya sunah. Adapun menyalakan lilin dan menaburkan bunga-bunga di atasnya itu hukumnya haram karena dianggap sebagai tindakan membuang-buang harta (*tabdzīr*) yang tak ada manfaatnya. Mengenai anjuran penguburan ari-ari, Syamsudin Ar-Ramli dalam *Nihayatul Muhtaj* menerangkan.

وَيُسَنُّ دَفْنُ مَا انْفَصَلَ مِنْ حَيٍّ لَمْ يَمُتْ حَالاً أَوْ مِمَّنْ شَكَّ فِي مَوْتِهِ كَيَدِ سَارِقٍ وَظُفْرٍ وَشَعْرٍ وَعَلَقَةٍ ، وَدَمِ نَحْوِ فَصْدٍ إِكْرَامًا لِصَاحِبِهَا

"Dan disunnahkan mengubur anggota badan yang terpisah dari orang yang masih hidup dan tidak akan segera mati, atau dari orang yang masih diragukan kematiannya, seperti tangan pencuri, kuku, rambut, 'alaqah (gumpalan darah), dan darah akibat goresan, demi menghormati orangnya".

Sedangkan pelarangan bertindak boros (tabdzir) Al-bajuri dalam *Hasyiyatul Bajuri* berkata:

أَيْ بِصَرْفِهِ فِيْ غَيْرِ مَصَارِفِهِ (قَوْلُهُ فِيْ غَيْرِ مَصَارِفِهِ) وَهُوَ كُلُّ مَا لاَ يَعُوْدُ نَفْعُهُ إِلَيْهِ لاَ عَاجِلاً وَلاَ آجِلاً فَيَشْمَلُ الوُجُوْهَ المُحَرَّمَةَ وَالمَكْرُوْهَةَ

"(Orang yang berbuat tabdzir kepada hartanya) ialah yang menggunakannya di luar kewajarannya. (Yang dimaksud: di luar kewajarannya) ialah segala sesuatu yang tidak berguna baginya, baik sekarang (di dunia) maupun kelak (di akhirat), meliputi segala hal yang haram dan yang makruh".

Namun seringkali penyalaan lilin ataupun alat penerang lainnya di sekitar kuburan ari-ari dilakukan dengan tujuan menghindarkannya dari serbuan

binatang malam (seperti tikus dkk). Maka jika demikian hukumnya boleh saja.[42]

Apa yang dicontohkan dari berbagai kitab kuning tersebut adalah contoh penghargaan terhadap tradisi, salah satu tanda dari ciri moderatisme.[43] Ciri sikap moderat ditunjukkan dalam beberapa sikap di antaranya adalah komitmen kebangsaan, anti kekerasan, toleransi dan mengakomodasi budaya lokal.[44] Komitmen kebangsaan dibuktikan dengan rasa penghargaan kepada bentuk atau sistem kenegaraan yang tidak *fix price* (harga mati) seperti sistem khilafah misalnya. Bentuk kenegaraan disesuaikan dengan situasi dan kondisi seperti halnya model yang berbeda dalam pemilihan Abu Bakar, 'Umar, Utsman, 'Ali dan pemerintahan Mu'awiyah. Mereka adalah para panutan dengan situasi dan kondisi yang berbeda dalam mengatur sistem pemerintahan.[45]

---

[42] Lihat dalam https://islam.nu.or.id/ubudiyah/kepercayaan-dan-cara-menguburkan-ari-ari-0Hnpk.

[43] Asep Abdurrohman, "Eksistensi Islam Moderat Dalam Perspektif Islam", daam Jurnal *Rausyan Fikr*, Vol. 14 No. 1 Maret 2018

[44] Rinda Fauzian,Hadiat, et.all, "Penguatan Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal Dalam Upaya Membentuk Sikap Moderat Siswa Madrasah", dalam *Al-Wijdán: Journal of Islamic Education Studies*, Volume VI, Nomor 1, Juni 2021, 1.

[45] Mu'awiyah merubah pola sistem pemerintahan dari model pilihan menjadi keturunan atau kerajaan. Mu'awiyah meletakkan dasar-dasar sistem pemerintahan monarkhi. Dengan pola ini pemberontakan-pemberontakan yang mengganggu sistem pemerintahan bisa diatasi. Pemerintahan berjalan stabil dan gerakan penyebaran Islam serta peradaban maju. Tindakan Mu'awiyah, walau bagi Sayyid Hosein Nasr, adalah bentuk sekularisme pemerintahan pertama dalam Islam,

Pemahaman moderat lebih melihat pada situasi dan kondisi sosio kultural kebangsaan masing-masing. Para pendiri bangsa telah merumuskan model kebangsaan Indonesia adalah Negara Kesatuan Republik Indonesia (NKRI) dengan Pancasila sebagai dasar negaranya. Sementara anti kekerasan, sebagai ciri moderatisme, merupakan refleksi dari perlawanan kepada sikap *al-ghuluw* (ekstrim) dalam beragama. Sedangkan toleransi adalah ekspresi keberagamaan dengan kesadaran bahwa pluralitas adalah keinginan dari Sang Pencipta seperti tertulis dalam Q.S. An-Naḥ l ayat 93.[46]

Penghargaan atas budaya lokal adalah bagian dari ciri moderatisme. Apa yang dicontohkan dari kitab

---

namun dalam situasi politik seperti itu, kondisi sistem demokrasi belum bisa dipraktikkan secara penuh. Tentang sistem pemerintahan Mu'awiyah lihat, Agus Mahfudin Setiawan, "Transisi Sistem Pemerintahan: al-Khulafa al-Rashidun ke Dinasti Umayyah Masa Yazid Bin Muawiyah (661-683 M)," dalam jurnal *Tsaqofah & Tarikh*, Vol. 4 No. 2, Juli - Desember 2020, 109-122. Sistem pemerintahan yang diletakkan oleh Nabi di Madinah dianggap oleh Robert N. Bellah terlalu modern. Ia menyebut masa itu adalah masa yang sangat modern (*it was too modern to succeed*). Lihat, Nurcholish Madjid, *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan* (Jakarta: Paramadina, 2000), cet. IV, 3-4. Para penerusnya, akhirnya kesulitan untuk mengaplikasikan dalam situasi di mana lingkungan negara tetangga yang masih monarkhi. Muawiyah akhirnya mengembalikan sistem pemerintahan di tempat lain yang monarkhi.

[46] "*Dan jika Allah menghendaki niscaya Dia menjadikan kamu satu umat (saja), tetapi Dia menyesatkan siapa yang Dia kehendaki dan memberi petunjuk kepada siapa yang Dia kehendaki. Tetapi kamu pasti akan ditanya tentang apa yang telah kamu kerjakan.*"

kuning di atas adalah sebagian dari contoh. Budaya lokal tidak serta merta ditolak secara ekstrim tetapi dimodifikasi sehingga bernuansa Islami oleh para tokoh agama. Inilah yang disebut sebagai hikmah lokal. Apa yang disebut sebagai ciri moderatisme dalam masalah budaya lokal adalah upaya kreatif tokoh agama terhadap budaya tersebut untuk dakwah Islam atau untuk infiltrasi ajaran agama kepada orang lain agar memahami agama. Pelarangan budaya tanpa mempertimbangkan kemaslahatan yang lebih besar adalah bagian dari bentuk mono perspektif dalam melihat ajaran. Mono perspektif adalah salah satu sumber ekstrimisme dalam Islam. Mono perspektif menghindari pemaknaan agama berdasar kajian-kajian sosiologis dan historis. Dua kajian ini melakukan penyelidikan situasi dan kondisi yang melatari suatu teks hadir. Teks tidak hadir dalam ruang kosong. Teks muncul karena menyelesaikan masalah yang terjadi. Kajian sosiologis dan historis dalam agama menelisik situasi sosial yang melingkupi teks dan sejarah teks. Dalam kajian tafsir, kajian sosiologi dibantu oleh sebab-sebab turunnya ayat atau *asbāb al-nuzūl* dan sebab-sebab munculnya hadis atau *asbāb al-wurūd.* Dua sebab ini mengandung dua pengertian yaitu sebab khusus dan sebab umum. Sebab khusus adalah sebab turunnya ayat secara spesifik. Sedangkan sebab

umum adalah situasi sosial yang hadir mengiringi ayat.

Contoh sebab khusus adalah al-Qur'an surah *An-Nisā'* ayat 34[47]adalah pengaduan seorang sahabat dari kelompok Ansar dengan membawa wanita mahramnya. Sahabat tersebut mengadukan bahwa wanita mahramnya tersebut telah ditampar oleh suaminya sehingga wajahnya membekas akibat tamparan tersesbut. Rasulullah SAW kemudian bersabda bahwa sang suami tidak boleh melakukan hal itu. Saat itulah kemudian Allah SWT. menurukan ayat 34 surah *An-Nisa'* yang menjelaskan bahwa lelaki itu menjadi pemimpin bagi perempuan.[48]Sedangkan sebab umumnya adalah lingkungan masyarakat Arab yang patrilineal menempatkan posisi wanita dalam kondisi lemah di bawah dominasi laki-laki. Kondisi ini sesuai pula dengan hadis bahwa *suatu kaum tidak akan beruntung jika dipimpin oleh perempuan.* Zaman itu adalah zaman pemerintahan belum terbagi. Seorang pemimpin mengatur irigasi, perang, pertanian dan lain-lain. Di satu sisi perempuan tidak memiliki pengalaman yang memadai dalam menejemen

[47] *kaum laki-laki itu adalah pemimpin bagi kaum wanita, oleh karena Allah telah melebihkan sebagian mereka (laki-laki) atas sebagian yang lain (wanita), dan karena mereka (laki-laki) telah menafkahkan sebagian dari harta mereka.*

[48] Jalaludinn As-Suyuthi, *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*, Terj. Tim Abdul Hayyie (Depok: Gema Insani, 2008), 162-163.

kepemimpinan.[49] Pembacaan dua sebab hadirnya teks adalah pembacaan yang tidak monolitik. Secara kebahasaan, kata *rijāl* juga tidak harus dimaknai sebagai jenis kelamin. Kata untuk menyebut jenis kelamin laki-laki adalah *zakar* (laki-laki). *Rijāl* memiliki akar kata yang sama dengan *rijl* (kaki), suatu kata untuk merujuk jangkah atau pengalaman. Siapa yang memiliki banyak jangkah atau banyak pengalamannya, maka dia adalah *rijāl.* Lebih dari itu, kata *al-rijāl* diberi awalan "al" yang menunjukkan arti khusus (*ma'rifah*). Jika dipaksa untuk makna laki-laki, maka arti lengkapnya adalah laki-laki khusus yang memiliki pengetahuan dan pengalaman yang akan menjadi pemimpin. Pandangan multiperspektif berbasis sosiologis dan kesejarahan akan memiliki konklusi bahwa siapa pun akan menjadi pemimpin selama ia memiliki pengalaman dan pengetahuan.

Budaya lokal yang diterangkan di atas, dikontekstualisasikan oleh para penyiar Islam awal di Indonesia sebagai bentuk jalan "masuk" dan "sarana" untuk berdakwah. Jalan "masuk" mengandung psikologi sosial dengan ingatan masa lalu yang telah dilakukan bertahun-tahun. Psikologi sosial adalah cara menaklukkan pikiran untuk menghindari rijeksi yang terlalu ekstrim terhadap sesuatu yang baru.

[49] Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2016), 138-139.

Pikiran akan menerima dengan mudah hal baru karena yang baru memiliki korelasi dan keterikatan dengan masa lalu. Kemiripan memiliki fungsi sebagai alat resepsi hal yang belum diketahui sebelumnya. Seseorang yang tinggal di tempat baru sebagai misal, akan merasa betah dan kerasan lebih awal jika tempat baru tersebut memiliki kemiripan dengan tempat semula. Hanya saja, sebagai pintu "masuk", konsistensi dari pembawa pesan dipertaruhkan. Pembawa pesan harus menarik secara perlahan kesan masa lalu menjadi suatu produksi pengetahuan baru. Produksi pengetahuan baru tersebut juga tidak bersifat ekstrim, tidak menggunakan logika "on-off" (iya-tidak). Penilaian secara substansial dari teks atau multi penafsiran dibutuhkan agar unsur "sarana" dari budaya lokal terus dipertahankan. Lagi-lagi karena budaya lokal bernilai kultural. Sebagai suatu yang kultural, ia berbeda dengan budaya lainnya. Perbedaan pendapat di kalangan ulama tentang suatu tradisi yang berlaku di masyarakat sebagai wujud budaya lokal menunjukkan bahwa tidak ada dalil atau hukum yang kaku atau tegas dari masalah yang diperdebatkan. Ia masuk dalam ranah *ijtihadiyah* (ranah pemikiran) yang memiliki benar-salah atau *iḥ timālāt* (kemungkinan). Kelompok ekstrim terkadang berpikir sebaliknya. Mereka ingin menarik ranah *iḥ timālāt* ke dalam ranah *qaṭiyyat* (kepastian). Penarikan

ini tidak tepat. Di samping ada sabda Nabi bahwa seseorang yang berijtihad, jika ijtihadanya benar, maka ia akan mendapat pahala dan jika salah, maka ia akan mendapatkan 2 pahala. Kaidah lain menjelaskan, suatu ijtihad tidak boleh dibatalkan oleh Ijtihad lain.

Contoh tradisi yang telah diutarakan, *mitoni* (tujuh bulan kehamilan) misalnya yang banyak dilakukan oleh umat Islam dimodifikasi oleh Sunan Kudus. Sunan Kudus merubah hal yang awalnya tidak sesuai dengan Islam menjadi islami. Dalam tradisi agama Hindu, tradisi *mitoni,* orang Hindu meminta agar anak mereka tanpan seperti motologi agama Hindu Arjuna atau cantik seperti Dewi Ratih. Cerita Mahabharata menjelaskan bahwa di antara Pandawalima, Arjuna adalah dewa yang paling tampan dibanding yang lain. Demikian pula Dewi Ratih. Sunan Kudus merubah permintaan tersebut menjadi harapan tanpan seperti Nabi Yusuf jika laki-laki dan cantik seperti Siti Maryam jika perempuan. Doa-doa dipanjatkan dipanjatkan untuk mendapatkan keturunan yang tanpan dan cantik tersebut. Bacaan-bacaan al-Qur'an yang mengarah kepada keinginan tersebut ditujukan secara spesifik yaitu dengan membaca surah Yusuf (surat ke 12 dalam al-Qur'an) dan Surah Maryam (surat ke 19 dalam al-Qur'an).[50] Penentangan terhadap

---

[50] Rizel Aizid, *Islam Abangan & Kehidupannya: Seluk Beluk Kehidupan Islam Abangan* (Yogyakarta: Dipta, 2015), 72-73.

Sunan Kudus terjadi. Dengan berjalannya waktu, modifikasi kreatif tersebut diterima.

Emosi sosial masyarakat juga dipegang oleh Sunan Kudus. Sunan Kudus menganjurkan agar pada saat ibadah kurban yang disembelih adalah kerbau. Sapi sebaiknya dihindari. Sunan Kudus memahami bahwa Sapi termasuk hewan yang disucikan oleh agama Hindu serta menunjukkan bahwa dalam Kitab Suci agama Islam ada satu surah khusus yang diberi nama dengan "sapi betina" atau *al-Baqarah.* Memori sosial juga dibentuk melalui dengan membangun model masjid seperti candi agama Hindu. Walau candi agama Hindu di Indonesia berbeda dengan candi di daerah asalnya India,[51] Sunan Kudus membangun Masjid Menara Kudus mirip dengan candi. Bekas-bekas bangunan Masjid Menara Kudus masih ada walau telah mengalami beberapa renovasi. Bagian yang tetap dipertahankan dalam Masjid tersebut adalah tembok di sisi timur, sebagian tembok di sebelah utara, gapura paduraksa, tembok luar mihrab, pancuran delapan

---

[51] Candi Hindu di Indonesia menyesuaikan dengan kepercayaan orang Jawa sebelumnya yaitu kepercayaan tentang *Gunung Meru,* suatu kepercayaan orang Jawa pra Hindu yaitu suatu spritualitas orang Jawa yang menganggap gunung sebagai media tempat naiknya dunia tengah ke dunia tinggi (langit). Gunung adalah tempat naik manusia yang berada di tempat profan menuju tempat sakral. Tidak saja dalam agama Hindu, kemudian tradisi *meru* ini dijadikan model masjid di Indonesia dalam tiga lapis tingkatan yaitu iman, Islam dan ihsan. Lihat Syaiful Arif, "Strategi Dakwah Sunan Kudus" dalam Jurnal *Addin,* Vol. 8, No. 2, Agustus 2014, 250.

untuk wudu dan menara.[52] Pancuran delapan adalah delapan jalan agama Budha yang disebut dengan *Asta Sanghika Marga.* Di atas pancuran terdapat arca kepala Kebo Gumarang.[53]

Payung Islam yang bisa digunakan untuk menerima berbagai tradisi adalah pada konsep selamat yang dalam bahasa Jawa disebut dengan *slametan. Slametan* adalah upaya orang Jawa mendekat kepada Yang Maha Kuasa agar diberi keselamatan. Ritual lingkaran hidup (*life circle*) yang diadakan sangat banyak tersebut dalam rangka untuk mencapai keselamatan. Konsep ini bertemu dengan Islam yang juga memiliki konsep dasar selamat. Kata "Islam" sendiri bermakna selamat. Ungkapan pertama yang disampaikan kepada siapapun yang bertemu adalah ungkapan salam (selamat), *assalamu'alaikum* (semoga keselamatan menimpa Anda). Sedekah dalam Islam juga berorientasi untuk mendapatkan keselamatan. Hadis-hadis Nabi yang menjelaskan bahwa sedekah dapat menolak balak dan tolaklah api nereka walau dengan belahan kurma memiliki kesamaan ide dengan ritual selamat dengan menghadirkan berbagai makanan. Para penyebar Islam melihat ini sebagai peluang dalam penyebaran Islam. Para penyiar Islam membiarkan wadahnya tetapi merubah isinya. Jika Jawa penuh dengan simbol dan

---

[52] Aizid, *Islam Abangan & Kehidupannya,* 70-71.

[53] Ibid.

mantra, Islam pun demikian. Islam tidak hanya ritual tetapi juga memiliki simbol-simbol seperti tasbih, pakaian ihram dan lain-lain. Simbol-simbol tersebut menggambarkan relasi antara manusia dengan Tuhan untuk mencapai keselamatan. Doa-doa dalam Islam baik yang datang langsung dari al-Qur'an dan Nabi maupun dari para ulama adalah ibarat mantra-mantra dalam ritual orang Jawa pra Islam. Doa yang berbahasa Arab yang kurang dipahami artinya oleh orang pra Islam, memiliki kemiripan dengan mantra-mantra tersebut yang tidak dipahami. Bertemu dalam wilayah konseptual akan mempermudah dalam pelaksanaan faktual keagamaan. Konsep *slamet* orang Jawa digambarkan secara baik oleh Suwardi Endraswara sebagai berikut.

> *Slametan* adalah manifestasi kultur Jawa asli. Di dalamnya lengkap dengan simbol-simbol sesaji, serta menggunakan mantra-mantra tertentu. Karenanya, *slametan* boleh dikatakan merupakan wujud tindakan ritual dari teks-teks religi terdahulu. teks-teks Hindu, Budha, Islam dan bahkan pada saat kejawen masih menganut animisme dan dinamisme- *slametan* menjadi sentral mistik kejawen. Ritual *slametan* dan mistik sulit dilepaskan. Keduanya saling menunjang dan jalin menjalin merujuk pada budaya spritual yang hakiki.[54]

Sebagai kitab rujukan, kitab kuning bersifat selektif. Kitab kuning berada di bawah standar hukum

---

[54] Suwardi Endraswara, *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spritual Jawa* (Yogyakarta: Narasi, 2006), 13.

Islam yang pasti yaitu al-Qur'an dan Hadis, hanya saja al-Qur'an dan Hadis tersebut dipahami secara kultural dengan mempertimbangkan argumentasi umum yang bisa memayungi terhadap pelaksanaan tradisi tersebut. Tradisi sesajen yang awal kalinya dibiarkan untuk para leluhur atau *danyang,* tidak dilakukan lagi. Namun tradisi membawa makanan ke kuburan, berdoa dan memakan bersama masih dilakukan oleh sebagian umat Islam. Penjelasan kitab kuning *Qurrat al-'Aīn* tentang *bid'ah qobīḥah* (bid'ah yang jelek) ditujukan kepala pelaku tradisi *mitoni* tetapi dianggap melanggar agama seperti memandikan perempuan yang hamil dengan membuka aurat dan dilihat oleh lawan jenis. Agumentasi umum tersebut dapat dianggap sebagai dalil juga bedasarkan kitab kuning. Kitab kuning *Fatḥ al-Bārī* suatu kitab yang menjelaskan kitab hadis *Ṣaḥīh al-Bukhārī* karya Ibn Ḥajar al-Asqalānī menjelaskan bahwa selama ada dalil umum bagi suatu tindakan maka tindakan tersebut tidak bisa dikatakan sebagai *bid'ah ḍalālah* atau *bid'ah sayyi'ah* atau *bid'ah qabīḥah.*[55]

Kitab kuning sebagai rujukan tidak menghadirkan satu jawaban yang harga mati. Semua didasarkan kepada *'illat* (alasan yang mendasari hukum).[56] Itulah

---

55 Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar al-'Asqalānī, *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th), Juz 20, 330.

56 Dalam kaidah fikih dikenal kaidah *al-ḥukm yadūru ma'a al-'illah wujūdan wa 'adaman* (hukum berjalan berdasarkan alasan hukumnya). Ada *'illat* ada hukum, tidak ada *'illat* tidak ada hukum. Penentuan

sebabnya kitab kuning biasanya menghadirkan jawaban secara *tafṣīlī* (perincian atau kategori masalah) berdasar *'illat* tersebut. Kitab kuning *Ḥashiyah al-Bājūrī*, suatu kitab kuning penjelas dari kitab yang sangat masyhur dan dipelajari hampir seluruh pesantren di Indonesia, *Fatḥ al-Qarīb* misalnya ketika menguraikan masalah kebiasaan orang yang menyiramkan air kembang di kuburan sebagaimana dilakukan oleh orang Indonesia sebagai berikut.

ويندب أن يرش القبر بماء والأولى أن يكون طاهرا باردا لأنه صلى الله عليه وسلم فعله بقبرولده إبراهم وخرج بالماء ماء الورد فيكره الرش به لأنه إضاعة مال لغرض حصول رائحته فلاينافى أن إضاعة المال حرام وقال السبكى لا بأس باليسير منه إن قصد به حضور الملائكة فإنها تحب الرائحة الطيبة

"menyiram kuburan dengan air disunnahkan dan yang paling bagus adalah dengan air suci dan dingin. Hal ini karena Rasulullah SAW pernah melakukannya di kuburan putranya Ibrahim. Air mawar bukanlah termasuk dalam kategori air ini. Menyiram kuburan dengan air mawar hukumnya makruh karena dianggap menghambur-hamburkan harta harnya untuk mengambil bau harumnya bahkan bisa disebut haram karena menghambur-hamburkan harta. Tetapi Imam Subki berpendapat bahwa menyiramkan bunga mawar tersebut tidak jadi masalah jika tidak banyak (sedikit) dengan niat untuk menghadirkan malaikat, karena malaikat menyukai bau-bau yang wangi."[57]

---

suatu tindakan menjadi haram atau sunnah atau makruh ditentukan dari *'illat* ini.

[57] Ibrahīm al-Bājūrī, *Ḥashiyah al-Bājūrī 'alā Ibn Qāsim al-Ghazī* (Semarang: Usaha Keluaraga, t.th), Juz 1, 257.

Al-Bājūrī memberi berbagai alternatif hukum terhadap pemberian air di atas kuburan. Jika airnya adalah air dingin dan suci, maka hukumnya sunnah. Namun jika air yang digunakan adalah air mawar, bisa makruh bahkan haram dan bisa mubah. Makruh atau haram karena alasan menghambur-hamburkan harta dan boleh jika tidak berlebihan dan dengan tujuan untuk menghadirkan malaikat.

B. Sumber Rujukan Moderatisme

Kitab kuning yang diajarkan di pesantren dapat dirumuskan dalam tiga kategori yaitu kitab kuning dasar. Kitab kuning dasar ini biasanya lebih bersifat doktrinal. Hal ini dipahami karena sebagai jenjang permulaan untuk memahami ajaran agama dengan mudah. Secara teori pikiran dapat dipahami. Kitab kuning dalam kategori ini seperti *Taqrīb, Safinat an-Najat, Riyaḍ al-Badi'ah* dan lain-lain dalam bidang fikih. Dalam bidang tauhid seperti *'Aqi.dat al-'Awām, Jauharat al-Kalāmiyah, Kifāyat al-'Awām* dan lain-lain. kategori kedua adalah kitab kuning pertengahan. Dalam kategori ini adalah seperti *Ḥashiyah al-Bājūri, Kifāyat al-Akhyār* dan lain-lain. Sedangkan kategori ketiga adalah kategori *babon* (induk) atau panjang penjelasannya. Kitab seperti ini dijadikan referensi namun tidak menjadi pelajaran dalam kurikulum pesantren seperti *al-Muhazzab, Tuḥfat al-Muḥtāj* dan lain-lain. Kitab kuning dalam kategori kedua dan ketiga menghadirkan berbagai ragam pendapat. Semakin

besar kitab kuning semakin rasionalisasi argumentasi dimunculkan. Minimal pada tingkat pertengahan, pandangan ulama yang berbeda dihadirkan bahkan terkadang lintas mazhab. Inilah yang membuat para pembelajar di pesantren (santri) memiliki referensi yang memadai untuk bisa toleran. Oleh karena itu, banyak argumentasi untuk menyebut kitab kuning yang diajarkan di pesantren mendorong kepada moderatisme pembacanya terutama para santri. Argumentasi tersebut minimal di kelompokkan ke dalam beberapa hal.

Pertama, bunyi teks kitab kuning yang menyebut berbagai alternatif jawaban dari suatu masalah yang diajukan. Teks tersebut misalnya terdapat dalam kalimat *fīhī qaulānī* (dalam masalah ini ada dua pendapat), *fīhī wajhāni* (ada dua argumentasi dalam persoalan ini) dan *khālafahu as-subkī* (al-Subki berbeda dengannya) dan lain-lain. Teks-teks seperti ini merupakan pilihan yang memungkinkan pembaca untuk memilih argumentasi yang paling sesuai, walaupun sebenarnya ada narasi besar yang diusung oleh pengarang. Narasi-narasi setelah narasi besar diungkapkan untuk menunjukkan bahwa narasi kecil bukanlah pandangan yang kuat. Dalam menjelaskan tentang ucapan salam dalam shalat sebagai rangkaian akhir ibadah shalat sebagai misal kitab kuning *al-Bājūrī* menguraikan tidak sunnahnya menambah kalimat *wa barakātuhu.* Cukuplah mengucapkan *assalamu'alaikum wa raḥmatu Allah wa raḥ*

mat Allāh. Menurut pengarang *al-Bājūrī* inilah pendapat yang *mu'tamad* (yang kuat dan dipegangi). Namun, pengarang menyebut pendapat al-Subkī dengan kalimat *wa ḥakā al-Subkī fī hā tsalasatu awjūh* (di dalam masalah menambah kalimat *wa barakātuhū* ada tiga pendapat). Yang paling masyhur adalah tidak disunnahkan. Yang kedua disunnahkan dan yang ketiga disunnahkan untuk salam yang pertama dan tidak disunnahkan pada salam yang kedua.[58]

Kedua, mengungkapkan argumentasi dari keputusan hukum. Argumentasi tersebut bersifat rasional atau kemasuk-akalan dari pendapat yang diusung. Ketika menjelaskan tentang apakah wajib niat keluar atau tidak dalam shalat. Kitab kuning yang sama seperti contoh yang pertama menjelaskan argumentasi masing-masing. Pendapat pertama, wajib niat keluar shalat dan itu dilakukan pada saat salam yang pertama. Hanya saja pendapat ini dilemahkan oleh pengarang kitab *al-Bājūrī* sebagai pendapat yang kedua. Alasannya adalah niat dalam shalat disamakan dengan niat pada semua ibadah yang hanya berlaku pada awalnya saja. Niat awal mencakup niat akhir. Niat masuk sudah mencakup niat meninggalkan ibadah yang dilakukan. Dalil yang digunakan adalah dalil *qiyās* (menyamakan dengan pelaksanaan ibadah-ibadah lainnya). Teks yang dihadirkan adalah *anna al-niyat taliqu bi al-aqdām 'alā al-*

[58] Ibid., 158.

fi'li dūna al-tarki (bahwa niat berhubungan dengan awalan dalam perbuatan dan bukan dalam meninggalkan perbuatan itu). Alasan pertama yang mengatakan wajib adalah bahwa definisi shalat adalah tindakan ibadah yang diawali dengan takbir dan diakhiri dengan salam. Keduanya adalah dua rukun *qawlī* sebagai zikir wajib. Jika di bagian awal (*takbīr*) wajib bersamaan dengan niat, maka di bagian akhir juga wajib dibarengi dengan niat keluar pula.[59]

Ketiga, kitab kuning menyebut jalan tengah yang sebaiknya dilakukan. Jalan tengah diberikan sebagai konsep yang umum dalam tradisi fikih bahwa keluar dari perbedaan pendapat adalah disunnahkan (*al-khurūj min al-khilāf mustahabbun*). Kaidah ini memayungi banyak aspek-aspek perselisihan untuk menghindari titik ekstrem di antara dua pendapat yang berbeda. Dua titik ekstrem tersebut misalnya ketika satu pendapat mengatakan wajib sementara yang lain tidak, berimplikasi kepada masalah legalitas tindakan. Hukum "wajib" akan menafikan para pelaku yang tidak melaksanakan apa yang diwajibkan tersebut. Imām Mālik sebagai misal menjadikan *al-dalku* (menggosok) anggota wudu sebagai rukun, sementara Imām Shāfi'ī sebagai misal tidak menganggapnya sebagai rukun. Bagi Imām Shāfi'i cukuplah air mengalir pada anggota tubuh (*jiryān al-mā'*). Namun kitab-kitab kuning di pesantren

59 Ibid., 158.

dianjurkan untuk menggosok karena untuk keluar dari ulama yang mewajibkannya. Menggosok anggota tubuh saat berwudu, oleh karena itu adalah sunnah.[60] Untuk masalah yang dibicarakan di awal tentang niat keluar shalat dan tanpa niat. Keputusan moderatnya adalah tidak mengatakan wajib dan tidak mengatakan tanpa niat, tetapi menggunakan titik tengah yaitu sunnah niat keluar dari shalat pada saat salam yang pertama. Karena sebagai sunnah, jika seseorang lupa atau sengaja tidak niat keluar dari shalat, shalat seseorang dianggap sah. Teks kitab *al-Bājūrī* sebagai berikut.

> Tetapi walau begitu (pendapat wajib niat adalah lemah atau *marjūḥ*), tetap disunnahkan niat keluar shalat untuk menjaga pendapat tentang wajibnya niat keluar. Dan jika seseorang tidak berniat keluar dari shalat, maka ia tidak mendapatkan kesunnahan shalat dan shalatnya tidak batal. Inilah pendapat yang *mu'tamad* (yang kuat dan dipegangi).[61]

Ada apresiasi atas perbedaan dalam teks kitab *al-Bājūrī* tersebut. Walau kitab *al-Bājūrī* pertama-tama menganggap tidak kuat pendapat yang mengatakan adanya niat keluar shalat, tetapi sebagai wujud penghargaan agar tidak jatuh kepada ekstrimitas maka niat keluar diberi hukum sunnah. Penulis kitab mengakhiri pernyataannya sebagai suatu konklusi hukum. Sebagai sunnah, jika seseorang tidak melakukan sunnah tersebut, maka shalatnya tetap sah. Prinsip keluar dari perbedaan pendapat adalah

---

[60] Abī Yahyā Zakariyya al-Anṣarī, *Fatḥ al-Wahhāb bi sharḥi Manhaj al-Ṭullāb* (Libanon: Dār al-Fikr, 1994), Juz 1, 17.

[61] al-Bājūrī, *Ḥashiyah al-Bājūrī,* 158.

suatu keterbukaan pikiran dalam menerima perbedaan. Kaidah *al-ḥurūj min al-khilāf mustahabbun"* merupakan implikasi pemahaman atas fikih yang bersifat *ẓannī* (dugaan kuat)[62] atau kemungkinan. Prinsip *ẓannī* adalah prinsip inklusifitas fikih sejak masa Nabi Muhammad SAW. Inklusifitas fikih, diantaranya adalah kesiapan untuk mengakui bahwa apa yang diyakini adalah "kemungkinan", bukan kepastian. Prinsip kepastian adalah awal dari logika benar-salah. Logika ini adalah awal dari saling menyalahkan orang lain.

Keempat, menyebutkan pandangan ulama lain yang berbeda. Pandangan berbeda itu bisa dalam satu mazhab. Kitab *Kifāyat al-Akhyār* misalnya ketika menjelaskan tentang wajibnya membaca *basmalah* dalam surah *al-Fātiḥah* mengutarakan argumentasi bahwa *basmalah* adalah bagian dari surah *al-Fātiḥah* berdasar dalil-dalil Hadis Nabi Muhammad SAW di antaranya adalah hadis *"hitunglah surah al-Fātiḥah itu tujuh ayat dan hitunglah basmalah itu satu ayat darinya."* Pengarang kitab tersebut juga mengutip hadis riwayat dari Abū

[62] Dalam tradisi fikih dikenal ada empat istilah yaitu *yaqīn, ẓannī, shakk* dan *wahm. Yaqīn* adalah kayakinan akan apa yang dipahami benar 100 %, sedangkan *ẓannī* adalah keyakinan tersebut turun sedikit menjadi 75 %, Artinya ada kemungkinan salahnya 25 %. Dibawah *ẓ annī* dimana antara kebenaran dan kesalahan seimbang yaitu *shakk* yaitu 50 % yakin benar dan 50 % yakin salah. Dalam bahasa yang mudah antara kebenaran dan kesalahan adalah *fifty-fifty.* Adapun *wahm* adalah unggulnya yang tidak dipercayai 75 % sementara yang dipercayai hanya 25 %. Dalam bahasa lain *wahm* adalah keyakinan yang hanya 25 % benar dan 75 % salah. *Wahm* adalah kebalikan dari *ẓ annī.*

Hurairah *"Apabila kalian membaca al-ḥamdulilillah, maka baca juga bismillahirrahmānirraḥīm karena sesungguhnya ia adalah ummul Qur'ān, ummul kitāb dan as-sab'u al-matsānī dan bismillāhirraḥmānirrahīm adalah satu ayat darinya"*. Ada beberapa hadis yang dimunculkan oleh pengarang kitab *Kifāyat al-Akhyār.* Namun pengarang juga menghadirkan perdebatan di kalangan para ulama dalam satu sub bab *Faidah.* Pengarang mempertanyakan apakah tetapnya *basmalah* sebagai ayat al-Qur'an adalah suatu kepastian (*bi al-qaṭ'ī*) atau suatu kemungkinan (*bi al-ẓann*). Pengarang menguraikan berbagai pendapat. Menurut Imām Nawāwī dalam kitab *Sharḥ al-Muhazzab,* yang benar adalah ketetapan itu dengan *al-ẓann* yang dicukupkan dengan dalil dari hadis *Aḥād.* Kesimpulannya, jika seseorang tidak mempercayainya sebagai ayat dalam al-Qur'an, ia tidak dianggap kafir. Namun menurut pengarang kitab *Kifāyat al-Akhyār* ada pendapat dari Ibn Rif'ah menceritakan pendapat dari pengarang kitab *al-Furū'* bahwa orang yang mengingkari *basmalah* sebagai ayat dalam al-Qur'an sebagai kafir dan dihukumi fasik orang yang meninggalkannya. Pembahasan tidak berhenti di sini, tetapi dilanjutkan dengan uraian perdebatan lain apakah ketetapan masalah *basmalah* bersifat *qat'ī* atau *ḥ ukman* yang berimplikasi sah dan tidak sah shalat.[63] Inti dari pembahasan kita adalah dengan model semacam ini,

[63] Taqy al-Dīn Abī Bakr bin Muḥammad al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār* (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah Indonesia, t.th), 106.

para pembaca akan masuk dalam lautan pengetahuan bahwa tidak ada yang tunggal dalam perumusan hukum.

Perbedaan dalam lintas mazhab ditunjukkan kitab kuning *Kifāyat al-Akhyār* misalnya dalam hal alat yang bisa digunakan untuk bertayammum. Awalnya pengarang menjelaskan bahwa alat tayammum adalah tanah yang suci baik berwarna merah, hitam dan kuning maupun dari daerah mana pun yang penting ia dinamakan tanah. Oleh karena itu batu yang dihancurkan tidak diperbolehkan. Lalu pengarang ada satu pendapat yang mengatakan bahwa seperti batu yang dihancurkan diperbolehkan karena makna surah *an-Nisā'* ayat 43[64] tentang perintah menggunakan tanah yang baik (suci) bersifat umum. Namun pengarang kitab berpendapat bahwa pendapat ini adalah *ghalaṭun* (keliru). Pengarang menceritakan bahwa pandangan tersebut berasal dari Imām Mālik dan Abū Ḥanifah yang memperbolehkan tayammum menggunakan apapun yang berasal dari bumi termasuk batu. Dalam mazhab Imām Mālik yang diambil dari Imām Rāfi'ī bahkan membolehkan bertanyammum dengan apa pun yang penting berhubung dengan bumi seperti pepohonan dan tanam-tanaman. Pengarang juga menyebut apa yang diungkapkan oleh Imām Nawāwī dalam *Shaṛ Ṣaḥīḥ Muslim* pendapat dari al-Auzā'ī dan Sufyān al-Tsaurī yang memperbolehkan tayammum

[64] *"Adapun jika kaliansakit atau sedang dalam perjalanan atau sehabis buang air atau kalian telah penyentuh perempuan, sedangkan kalian tidak mendapat air, maka bertayammumlah dengan tanah yang baik (suci)".*

dengan semua hal yang ada dibumi seperti salju atau es. Pendapat-pendapat ini ditutup dengan pandangan Imām Shāfi'ī, kebanyakan para ahli fikih, Imām Aḥmad dan Ibn Munzīr, Dawūd bahwa tayammum tidak diperbolehkan kecuali dengan tanah yang suci dan tanah tersebut memiliki debu yang bisa menempel di wajah dan kedua tangan. Hal ini disebabkan kata *ṣa'īdan* dalam surah *an-Nisā'* ayat 43 di atas memang bersifat global (*mujmal*) yang bisa berarti *turāb, 'alā wajh al-ardh* dan *ṭarīq* (jalan). Pengarang mengutip pendapat Ibn 'Abbās bahwa makna *ṣa'īd* adalah tanah yang digunakan untuk bercocok tanam, sementara 'Alī dan Ibn Mas'ūd mengartikannya dengan tanah yang memiliki debu. Makna ini sama dengan pendapat Imām Shāfi'ī.[65]

1. Model Pengungkapan

Model pengungkapan yang dimaksud adalah model-model kitab kuning dalam mengungkapkan kalimat yang dapat diindikasi sebagai pendorong kepada moderatisme berpikir. Kalimat tersebut bukan kalimat yang tanpa pilihan. Maksudnya adalah kalimat yang memungkinkan para pembaca atau pembelajar mengetahui berbagai alternatif jawaban dari masalah kehidupan yang dihadirkan. Kalimat tersebut adalah kalimat yang memberi alternatif kebenaran lain di luar yang diusung oleh pengarang. Walau terkadang pengarang kitab kuning

---

65 al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār,* 55-56.

memberi justifikasi atas pendapatnya yang kuat, tetapi ia tidak menyalahkan pendapat lain tersebut. Justifikasi tersebut seperti kalimat ini yang paling *aṣ ṣah,* ini yang paling kuat, pendapat yang *mu'tamad* dan lain-lain. lafal *aṣṣaḥ, mu'tamad* dan lain-lain sebenarnya juga bagian ciri khusus fikih yang bisa menandai pendapat tertentu terutama dalam mazhab Shāfi'ī atau tepatnya para pengikut mazhab Shāfi'ī yang disebut *Shāfi'iyah*. Istilah *al-aṣṣaḥ* misalnya adalah istilah yang digunakan oleh Imām Nawāwī untuk menyebut perbedaan di kalangan pengikut Imām Shāfi'ī di samping kata *al-awjuh, al-ṣaḥīh* dan lain-lain. Sedangkan lafal *'alā al-mu'tamad* biasanya adalah kata untuk menjelaskan pandangan Ibn Ḥajar tentang suatu masalah yang paling jelas di antara dua pendapat Imām Shāfi'ī yang berlawanan. Jika *al-Aṣṣaḥ* menjadi ciri dari pandangan Imām Nawāwī, maka *al-mu'tamad* adalah ciri dari ungkapan Ibn Ḥajar al-Haitāmī. Dua orang ini adalah dua pengikut Shāfi'ī yang sangat otoritatif. Imām Nawāwī disebut sebagai mujtahid tarjih yaitu mujtahid yang mampu menimbang kuat atau lemah pendapat Imām Shāfi'ī yang saling bertentangan baik dengan para murid maupun dengan para pendiri mazhab yang lain. Sedangkan Ibn Ḥajar dikenal sebagai mujtahid fatwa yaitu mujtahid yang melestarikan dan mengkaji suatu

pendapat serta mampu membedakan mana pendapat yang lebih kuat dan lemah.[66]

Model pengungkapan ini dimunculkan berdasarkan asumsi bahwa teks adalah penanda yang memberi pengertian terhadap petanda yang berada dibalik tanda. Jika penanda bersifat konkrit, maka petanda bersifat abstrak. Petanda biasanya merefleksikan suatu ideologi yang bersemayam dan menjadi paradigma bagi sang pemilik teks. Pembaca hanya bisa menebak petanda tersebut yang belum tentu benar sesuai harapan pemilik teks. Hanya saja penanda yang dilepas ke wilayah publik akan bersifat arbitrer tergantung sipemberi makna. Inilah yang dalam studi hermenutika disebut sebagai kematian pengarang, suatu teks yang sudah tidak dikontrol oleh sipemilik teks dan pembaca bebas untuk memaknainya. Namun, yang mengikat antara pembaca dengan pemilik teks adalah penanda yang hadir. Penanda itu dalam kajian kita adalah kitab kuning.

a. *Qāla Fulān* atau *Qīla*

Kata *qāla* atau *qīla* adalah kata yang digunakan oleh kitab kuning untuk menyebut berbagai pendapat para ulama tentang masalah yang dibicarakan atau diperselisihkan tentang

[66] Tim Pembukuan Purna Siswa 2011, *Jendela Mazhab: Memahami Istilah dan Rumus Madzahib al-Arba'ah* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), 19.

hukumnya. Kata *qāla* adalah *ma'lūm* yang mengandung arti kata kerja aktif dengan disebutkan subjeknya. Orang yang mengatakan pendapat tersebut diketahui. Sementara *qīla* adalah kata kerja pasif yaitu kata kerja dengan tidak menyebutkan secara langsung siapa subjeknya. Dalam kajian ilmu tata bahasa Arab, kata kerja pasif disebut dengan *binā' majhūl.* Kata kerja *majhūl* digunakan untuk berbagai kepentingan, di antaranya adalah karena subjek sudah diketahui secara umum, karena benar-benar tidak diketahui siapa pelakunya, takut kepada subjek jika disebutkan akan terkena masalah dan takut kepada objek jika subjek disebutkan objek akan terkena ancaman dari subjek dan bisa juga karena sebagai penghinaan atau subjek tidak disebutkan karena menghina atau rendahnya posisi subjek. Jika ulama yang berpendapat tidak disebutkan oleh pengarang kitab kuning, ini berarti memang dengan berbagai alasan yang pembaca hanya mengira-ngira sebabnya.[67] Bisa juga karena pendapat itu tidak kuat atau lemah dan tidak dianggap penting sehingga tidak banyak pendukungnya. Kata *qāla* bermakna berkata atau berpendapat. Kitab kuning *I'ānat al-Ṭālibīn* misalnya ketika menjelaskan tentang perbedaan pendapat para ulama tentang

[67] Musṭafā al-Ghulayainī, *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah* (Bairūt: al-Maktabah al-'Ashriyah), 247.

darah nyamuk yang menempel di pakaian orang yang melaksanakan shalat dan badannya basah, pengarang *I'ānat al-Ṭālibīn* menjelaskan dengan kata *qāla* yang dikutipnya dari kitab *al-Mughnī* [68]

Dan diperselisihkan ulama tentang kasus jika seseorang memakai pakaian yang terdapat darah nyamuk sementara badannya basah, imam Mutawallī **berkata** memakai pakaian tersebut diperbolehkan. Sedangkan Syeikh Abū 'Alī **berpendapat** hal tersebut tidak diperbolehkan karena tidak ada darurat yang membolehkan badannya dilumuri oleh sesuatu yang najis.[69]

Konteks pembicaraan kitab *I'ānat al-Ṭālibīn* adalah tentang najis-najis yang dimaafkan ketika menempel di pakaian dan dalam kondisi kering. Kondisi kering menjadi bermasalah jika tubuh seseorang yang memakai pakaian tersebut basah sehingga bisa dimungkinkan darah yang kering bertemu dengan tubuh yang basah akan mempengaruhi kekeringan dari darah tersebut. menjawab permasalahan tersebut, pengarang kitab *I'ānat al-Ṭālibīn* menghadirkan berbagai pendapat para ulama di antaranya adalah Imām Mutawallī dan Syaikh Abū 'Alī. Kedua ulama ini berbeda pendapat. Ulama pertama membolehkan

---

[68] Abū Bakar Muḥammad Shaṭa, *I'ānat al-Ṭālibīn* (Indonesia: Dāru Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), Juz 1, 101.

[69] Kalimat tebal dari peneliti untuk menunjukkan poin pembicaraan.

atau menganggap tidak bermasalah, namun ulama kedua menganggapnya tidak boleh shalat dalam kondisi seperti itu. Artinya, shalatnya tidak sah.

Dalam menguraikan perbedaan pendapat tentang hukum menshalati mayit yang ada di kuburan, para ulama berbeda pendapat tentang berapa lama diperbolehkan untuk melakukan shalat mayit di atas kuburnya, apakah dalam hitungan hari, hitungan bulan atau selamanya diperbolehkan. Pengaran kitab *al-Maḥallī,* Jalāl al-Dīn al-Maḥallī menyebut berbagai pendapat dalam hal ini. ada yang menyebut hingga batas tiga hari setelah di kuburkan, ada yang berpendapat hingga sebulan dan ada yang mengatakan selamanya atau tidak dibatasi oleh waktu tertentu. Al-Maḥallī mengatakan[70]

> Sah shalat di atas kubur setelah mayit dikuburkan sehingga dipertanyakan sampai kapan dibebolehkan sholat di atas kuburan tersebut. **Dikatakan** sampai tiga hari, **dikatakan** pula sampai satu bulan, **dikatakan** lagi selama masih ada anggota keluarga mayit dan **dikatakan** pula hingga sampai batas waktu yang tidak ditentukan yaitu selamanya. Perkataan "dikatakan sampai selamanya" adalah yang dipegangi (*mu'tamad*).[71]

Kitab *al-Maḥallī* menggunakan model *majhūl* (kalimat pasif) untuk menjawab problem yang

[70] Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī,* Terj. TGK. Erwin Syah (Aceh Besar: Yayasan Bustanul Darussalam Al-Waliyah, t.th), Juz, 1, 570-571..

[71] Kata "dikatakan" berhuruf tebal dari penulis.

diutarakan. Tidak diketahui apa argumentasi dari penggunaan kalimat pasif tersebut. Hanya saja, pengarang membuat suatu keputusan hukum bahwa yang dianggap kuat adalah pendapat yang mengatakan tidak ada batas kebolehan shalat mayit di atas kuburan. Kata yang digunakan adalah *al-mu'tamad.* Kata ini adalah kata yang biasa untuk menunjuk kepada apa yang dipilih dan dianggap kuat oleh Ibn Ḥajar al-Haitāmī. Namun istilah ini awalnya digunakan oleh guru Ibn Ḥajar yaitu Syaikh Zakariya al-Anṣārī dalam kitabnya *Fatḥ al-Wahhāb* pada kurun abad ke 10 Hijriyah. Ibn Ḥajar mendefinisikan istilah *mu'tamad* untuk berbagai pendapat yang terjadi dalam diri Imām Shāfi'ī atau perbedaan pendapat di kalangan murid-murid Imām Shāfi'ī yang sering disebut sebagai *aṣḥab al-Shāfi'iyyah*. Ungkapan *mu'tamad* dari Sang Imām biasanya digunakan istilah *al-aẓhar* dan *al-mashūr,* sementara untuk menilai dari kelompok *aṣḥāb* biasanya memakai kata *as-ṣḥīḥ* dan *al-aṣṣaḥ.*[72] Al-Maḥallī kemudian memperjelas, walau diperselisihkan pendapat shalat mayit di atas kuburnya, tetapi dalam hal shalat mayit di atas kubur Nabi Muhammad SAW, tidak diperbolehkan. Dengan menyebut

---

[72] Aizul Mohd Ismon dan Muhammad Alif Md Aris, "perkembangan penulisan serta penggunaan istilah qawl mu'tamad di dalam mazhab shafi'i", *'Ulwan's Journal*, Jilid 5 (1) 2020, 203-204.

hadis yang dinukil dari kitab *Shaṛ al-Muhazzab* karya al-Nawāwī, al-Maḥalli menjelaskan bahwa shalat di atas kuburan para Nabi adalah perilaku kaum Yahudi dan Nasrani. Kedua kelompok ini menjadikan kuburan para nabi sebagai tempat sujud (masjid).[73] Al-Maḥallī tidak membiarkan para pembaca gagasannya tanpa kepastian hukum. Di antara berbagai pendapat tersebut, mana yang paling layak untuk dipraktikkan. Al-Maḥallī membuat suatu keputusan bahwa yang paling kuat untuk dipraktikkan adalah pandangan selamanya (*al-abadu*). Kitab kuning sesungguhnya mengajari walau seseorang mengetahui banyak ragam pendapat, namun keputusan harus ditentukan untuk memilih di antara berbagai pendapat tersebut.Tujuannya adalah ketenangan batin dalam menjalankan ibadah.

Contoh lain dapat diberikan dalam kata *qāla* ini yaitu seperti dalam kitab *al-Bājūrī* tentang apa saja yang disunnahkan dan dimakruhkan terhadap kuburan. Di antara yang sunnahkan adalah tidak memberi penutup di atas kuburan seperti kubah dan lain-lain, meletakkan batu atau kayu di bagian kepala dan mengumpulkan keluarga mayit dalam satu lokasi agar memudahkan bagi peziarah mengunjunginya. Sedangkan di antara

[73] al-Maḥallī, *al-Maḥallī,* 571.

hal yang dimakruhkan adalah menulis sesuatu di atas kuburan seperti di papan atau yang lain. Pengarang kitab kuning *al-Bājūrī* lalu menjelaskan bahwa menurut kitab *Sharḥ al-Bahjah* masalah hukum makruh menulis nama mayit ada beberapa pemikiran, bahkan al-Zarkashi mengatakan tidak ada alasan untuk menghukumi makruh dalam menulis nama mayit dan tahun meninggalnya terlebih jika mayit tersebut adalah para ulama sebagaimana yang telah berlaku di kalangan manusia. *al-Bājūrī* menjelaskan seperti di bawah ini.

> Kuburan tidak boleh ditulis apapun di atasnya termasuk di papan yang sejajar dengan kepala mayit, tetapi telah **berkata** pengarang kitab *Shaṛ al-Bahjah* dalam kitabnya mengenai hukum makruh menulis nama mayit masih menjadi perdebatan, bahkan al-Zarkashī **berkata** tidak ada alasan untuk memakruhkan untuk menulis nama dan tanggal wafatnya seseorang apalagi mayit tersebut adalah para ulama dan semisalnya sebagaimana yang telah berlaku pada kebiasaan manusia.[74]

Shamsu al-Dīn al-Ramlī juga menyebut pendapat al-Azraʼī dalam *Nihāyat al-Muḥtāj* ketika menjelaskan masalah jika seseorang menggaruk kemaluannya karena ada sesuatu yang bermasalah di kemaluannya tersebut atau karena gatal lalu keluar air mani, apakah keluarnya air mani tersebut membatalkan puasa. Al-Ramlī menjawab

[74] Al-Bājūrī, *Ḥashiyah al-Bājūrī*, 257.

masalah ini menggunakan istilah *al-aṣah* (suatu jawaban yang merujuk kepada pendapat yang dianggap paling kuat dari Imām al-Nawāwī) tidak membatalkan puasa dan juga tidak dianggap sebagai tindakan sengaja. Alasannya adalah karena keluarnya air mani tersebut disebabkan oleh bersentuhan yang diperbolehkan. Namun al-Azra'i berpendapat jika seseorang menggaruknya dan tahu akibatnya akan keluar air mani maka hukumnya membatalkan puasa. Dalil yang digunakan oleh al-Azra'i adalah dalil *qiyās.* Teks kitab kuning *Nihāyat al-Muḥtāj* adalah sebagai berikut.[75]

Jika seseorang menggaruh kemaluannya karena ada yang muncul hitam atau karena gatal kemudian keluar air mani, menurut pendapat *al-aṣah* tidak membatalkan puasa, karena keluar air mani tersebut muncul dari sentuhan yang diperbolehkan. **Berkata** imam al-Azra'ī jika seseorang mengetahui dengan menggaruk kemaluan tersebut akan keluar mani, maka menurut hukum *qiyās*, keluar mani tersebut adalah membatalkan puasa.

Dalam menjelaskan masalah *qiraḍ* (pemberian modal dari seseorang kepada orang lain untuk usaha dengan keuntungan dibagi dua antara

[75] Shamsu al-Dīn Muḥammad bin Abī al-'Abbās Aḥmad bin Ḥamzah bin Shihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003), Juz, 3, 173.

keduanya),[76] al-Maḥallī sebagaimana ulama yang lain mensyaratkan modal tersebut adalah berupa dirham (mata uang koin yang tebuat dari perak), dinar (mata uang yang terbuat dari emas murni) dan tidak boleh modal tersebut dari emas batangan, perhiasan atau campuran dinar dan dirham, benda-benda lain dan koin tembaga. Pengarang kitab kuning *al-Maḥallī* selanjutkan mengatakan dan dikatakan ada ulama yang membolehkan campuran dinar dan dirham yang sudah beredar dan ada juga ulama yang membolehkan pemberian modal dari koin tembaga. Teks kitab kuning al-Maḥallī adalah sebagai berikut.[77]

Agar akad *qiraḍ* sah, disyaratkan modalnya adalah dirham atau dinar murni. Oleh karena itu tidak diperbolehkan modal tersebut dari dirham atau emas batangan, perhiasan atau campuran antara dirham dan dinar, benda-benda lain dari tembaga, dan koin perak. **Dikatakan** oleh ulama lain untuk campuran dinar dan dirham yang telah berlaku diperbolehkan. **Dikatakan** pula pemberian modal dengan menggunakan koin perak.

---

[76] Akad ini disamakan dengan *muḍārabah* atau bagi hasil yaitu seseorang memberikan harta supaya harta tersebut digunakan untuk dagang. Sedangkan untung dibagi berdua berdasarkan syarat yang telah ditentukan sebelumnya. Dalil diperbolehkan transaksi ini adalah sebagaimana Nabi Muhammad SAW berdagang untuk Khadijah menggunakan hartanya Khadijah ke negeri Syam dan lainnya. Lihat al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār*, 301.

[77] Jalāl al-Dīn al-Maḥallī, *al-Maḥallī,* Terj. TGK. Erwin Syah (Aceh Besar: Yayasan Bustanul Darussalam Al-Waliyah, t.th), Juz, 3, 97.

Kitab kuning *Fath' al-Wahhāb* mengomentari masalah pemberian modal dengan campuran dinar dan dirham dengan menghakiminya tidak boleh walau sudah berlaku di masyarakat. Hal ini disebabkan karena tidak murninya yang tercampur itu. Tidak murni adalah alasan dari pengarang *Fatḥ al-Wahhāb* untuk tidak membolehkan pemberian modal tersebut. Walau begitu, pengarang memberi suatu pandangan lain. Jika campuran tersebut lebur atau menyatu antara dinar dan dirham, maka diperbolehkan. Pendapat ini diambil dari pandangan al-Jurjānī. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut.[78]

> Tidak boleh juga memberi modal dari dinar dan dirham yang campuran walaupun campuran tersebut telah berlaku disebabkan tidak murninya campuran tersebut. Ya, jika campuran tersebut melebur, maka pemberian modal campuran tersebut boleh. Al-Jurjānī telah **mengatakan** tentang kebolehan ini.

Kitab kuning *Fatḥ al-Mu'īn* menyebut emas batangan yang belum dicetak atau dibentuk dan perhiasan tidak bisa dijadikan modal. Seperti *Fatḥ al-Wahhāb,* pengarang *Fatḥ al-Mu'īn* menyebut al-Jurjānī adalah salah satu ulama yang memperbolehkan. Jika ia berlaku di masyarakat, campuran tersebut diperbolehkan. Inilah yang dipilih oleh al-Subkī dan yang lain-lain. *Fatḥ al-*

[78] Zakariyya al-Anṣarī, *Fatḥ al-Wahhāb,* 286.

Mu'īn bahkan menyebut pendapat ketiga bahwa *qirāḍ* diperbolehkan dengan modal apa saja yang ada padanannya. Teks *Fatḥ al-Mu'īn* adalah sebagai berikut.[79]

Tidak termasuk yang dibentuk adalah emas batangan dan perhiasan. Tidak sah bertransaksi *qirāḍ* dengannya. **Dikatakan** oleh sebagian ulama, boleh akad *qirāḍ* dengan campuran jika bercampur , al-Jurjānī telah memastikan ini dan **dikatakan** pula jika campuran itu laku. Imām Subki memilih pendapat ini dan yang lainnya. Menurut pendapat yang ketiga dan tambahan kitab *al-Rauḍah, qirāḍ* diperbolehkan dengan semua hal yang ada padanannya.

Sebagai suatu yang diperselisihkan, tiga kitab kuning tersebut menampilkan hukum berbeda dari yang *mainstream.* Al-Maḥallī tidak memberi penjelasan kebolehan modal campuran tersebut melebur atau tidak, sementara *Kifāyat al-Akhyār* menyaratkan kebolehan itu karena melebur. Bedanya adalah jika kitab kuning *al-Maḥallī* dan *Fatḥ al-Mu'īn* menggunakan model *majhūl, qīla* (dikatakan) sementara yang kitab kedua menggunakan pola *ma'lūm* (aktif) dengan menyebut ulama yang mengatakan yaitu al-Jurjānī. Yang dimaksud dengan kata *mainstream* di sini adalah pandangan kebanyakan ulama yang ditampilkan oleh masing-masing pengarang.

---

[79] Zain al-Dīn bin Abd al-'Azīz al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th), 79.

Namun, sebagai suatu pendapat yang disesuaikan dengan kondisi dan latar belakang yang berbeda, perbedaan tersebut menjadi mungkin. Pengarang dengan menghadirkan pendapat lain yang berbeda dari kebanyakan tentu tidak sekadar mengisi ruang kosong dalam tulisan, tetapi pengarang mengetahui dalam situasi dan kondisi tertentu, pendapat tersebut bisa digunakan. Argumentasi diperbolehkan suatu hukum karena *ḥajat* adalah lumrah dalam kajian fikih. Dalam menjelaskan tidak sahnya transaksi *qirāḍ* dengan benda tembaga (*'arūḍ*) termasuk uang logam, emas batangan dan perhiasan akibat ada potensi penipuan dikarenakan pekerjaan *qirāḍ* tidak ada panduan jelas dan keuntungan yang tidak bisa dipastikan. Hanya saja penggunaan benda tersebut dibolehkan karena ada kebutuhan. Dalam bahasa kitab kuning *Fatḥ al-Wahhāb, innama juwwiza li al-ḥ ājati* (diperbolehkan karena ada kebutuhan).[80]

Contoh contoh yang diutarakan di sini adalah eksemplar dari sekian banyak yang diutarakan oleh kitab kuning. Lafal *qāla* atau *qīla* adalah ekspresi untuk menunjukkan suatu masalah tidak hanya satu jawaban atau tidak tunggal penyelesaian. Ada banyak pendapat yang memungkinkan semuanya bisa disesuaikan dengan para pembaca

[80] Ibid.

dan pembelajar. Termasuk dalam katerogi *qāla* atau *qīla* adalah lafal *fi qaulin.* Contoh *fi qaulin* terdapat banyak dalam narasi kitab kuning untuk menyebut suatu pendapat. Hal ini misalnya tampak dalam *Hamisy I'ānat al-Ṭālibīn* Juz II dalam menjelaskan perbedaan pendapat tentang apakah orang yang meninggalkan shalat boleh di*qaḍā* (dibayar) atau tidak. Teks dalam *Hamisy* menjelaskan berbagai pandangan, pertama, tidak perlu dibayar dengan shalat dan juga tidak perlu dibayar dengan makanan pokok (*fidyah*), kedua, boleh dibayar dengan shalat dan boleh dengan fidyah dan pendapat ketiga yang paling banyak dalam mazhab Shāfi'ī dengan cara dibayar fidyah yaitu memberi makan kepada fakir miskin satu shalat sau mud (6,75 ons beras). Teks lengkapnya sebagai berikut.[81]

Barang siapa yang meninggal dan ia memiliki hutang sholat, maka tidak ada *qaḍa* (bayar hutang shalat tersebut) dan juga tidak ada fidyah. Dan **untuk satu pendapat** seperti dari segolongan para mujtahid, bahwa shalat yang tertinggal tersebut di*qaḍai* (dibayar) sebagaimana hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhari dan lainnya. Oleh karena itu, segolongan para imam kita dari mazhab Shāfi'ī memilih pendapat ini (dibayar). Al-Subkī telah melakukan ini (membayar shalat mayit yang ditinggal) untuk sebagian sahabat-sahabatnya. Ibn Burhān telah menukil dari *qaul qadīm* bahwa wali

[81] Abū Bakar Muḥammad Shaṭa, *I'ānat al-Ṭālibīn* (Indonesia: Ḏaru Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), Juz 2, 244.

wajib men*qaḍa'* shalat jika mayit meninggalkan harta warisan seperti puasa. Dan dalam satu pendapat yang diikuti oleh kebanyakan dari pengikut Imām al-Shāfi'ī bahwa untuk satu kali shalat diberikan satu mud.[82]

b. *Khilāfan* , *Khālafahu* atau *Ikhtalafa*

Lafal atau kalimat *Khilāfan, Kh̄lafahu* atau *Ikhtalafa* adalah bentuk pengungkapan untuk menjelaskan bahwa pendapat yang disampaikan oleh pengarang kitab kuning berbeda dengan apa yang dikatakan oleh ulama lain. *Khilāfan, Kh̄lafahu* atau *Ikhtalafa* artinya berbeda, ia telah berbeda dengannya atau telah berbeda pendapat si fulan. Sebagaimana *qāla* atau *qīla,* lafal *khilāfan* dan yang seakar dengannya untuk menjelaskan ragam pendapat sehingga layak untuk diamalkan. Pada kenyataan, masyarakat muslim sering melihat apa yang diperselisihkan tersebut banyak dilakukan. Dalam membicarakan masalah azan di saat mayit dimasukkan ke kuburan sebagai misal, al-Bājūrī mengatakan tidak ada kesunnahan. Ini artinya tidak perlu untuk melakukan sesuatu yang tidak ada dasar argumennya dalam agama. Tanpa dasar adalah argumen utama. Al-Bājūrī lalu melanjutkan dengan lafal *khilāfan* (berbeda) untuk ulama yang menghukuminya sunnah dengan argumen *qiyās* atau disamakan dengan kesunnahan azan di saat

[82] Kalimat tebal dari peneliti.

manusia (bayi) lahir ke dunia. Kalimat al-Bājūrī adalah sebagai berikut.[83]

Tidak disunnahkan adzan di saat menurunkan mayit ke kuburan. **Hal ini berbeda** dengan ulama yang mengatakan hukum sunnah saat menurunkan mayit tersebut karena di*qiyāskan* keluar dengan masuknya mayit ke alam dunia.

Dalam menjelaskan perdebatan tentang tepuk tangan mengingatkan imam di saat imam salah dalam gerakan shalat bagi perempuan. al-Bājūrī mengatakan tepuk itu adalah cara yang mungkin dilakukan bagi makmum perempuan dalam mengingatkan imam di saat ada makmum lain dari jenis kelamin laki-laki maupun tidak ada laki-laki lain yang bukan *maḥram.* Al-Bājūrī menyimpulkan walau tidak ada jamaah lain kecuali perempuan, model mengingatkan imam yang salah tetap bertepuk bukan tasbih *subhān Allāh.* Pandangan al-Bājūrī tersebut dengan segera di tambah dengan keterangan ada ulama yang berbeda pandangan seperti Imām al-Zarkashī dan yang mengikutinya. Menurut Zarkashi, jika perempuan tidak bersama laki-laki dalam shalat berjamaah, cara mengingatkannya adalah dengan bertasbih. Apa yang dikatakan oleh al-Bājūrī dengan cara bertepuk, menurutnya adalah yang *mu'tamad* (yang dipegangi). Alasannya adalah karena

[83] al-Bājūrī, *Ḥashiyah al-Bājūrī 'alā Ibn Qāsim al-Ghazi,* 161.

bertepuk adalah bagian tugasnya. Pernyataan "*mu'tamad*" mengesankan bahwa al-Bājūrī menjustifikasi bahwa pendapat yang lain adalah tidak kuat. Al-Bājūrī mengakui ada pendapat-pendapat yang beredar berdasar argumen lain walaupun dianggap oleh al-Bāju.rī tidak kuat. Alasan tersebut adalah karena tasbih sebenarnya adalah media utama dalam mengingatkan sang imam. Teks al-Bājūrī sebagai berikut. [84]

Perkataan Ibn Qasim menepuk maksudnya adalah termasuk jika perempuan itu tidak bersama laki-laki lain berdasar pendapat *mu'tamad* karena bertepuk adalah menjadi tugasnya. **Hal ini berbeda** dengan pendapat al-Zarkashī dan orang yang mengikutinya. Al-Zarkashī mengatakan bahwa perempuan ketika mengingatkan imam yang salah dengan cara bertasbih. Dan tidak masalah menepuk tangan walau banyak dan berurutan menurut kebutuhan. Demikian pula jika laki-laki mengingatkan dengan menepuk tangan tidak masalah walaupun banyak dan beriringan.

Contoh lain adalah penjelasan kitab kuning *Qalyūbī wa 'Umairah* tentang kewajiban khutbah yang harus didengar oleh 40 jamaah. Khotib harus menyaringkan suaranya agar didengar oleh jamaah dengan jumlah tersebut. Hal ini berbeda dengan ketika jamaah tidur. Maka tidur tidak merusak jum'atnya kecuali bagi yang berpendapat bahwa tidur itu seperti orang tuli. Maksudnya adalah

[84] Ibid., 174.

orang yang tidur ketika khutbah masih dianggap memberi keabsahan shalat jum'at. Namun, bagi sebagian ulama tidur akan menyebabkan khutbah bermasalah. Sebagai contoh syarat Jama'ah Jum'at adalah 40 orang, lalu yang tidur berjumlah 5, maka khutbah dianggap tidak sah. Alasannya adalah karena orang yang tidur tidak dianggap sebagaimana tidak dianggapnya orang tuli sebagai syarat sahnya khutbah. Teks lengkapnya adalah[85]

(perkataan matn "khatib menyaringkan suara) adalah isyarat bahwa inilah yang dimaksud dengan mempedengarkan kepada jamaah. Oleh karena itu tidak sah ucapan ulama yang hanya mendengar dengan *quwwah* (bukan dengan telinga). Suara nyaring dibutuhkan agar didengar sehingga ramai tidak menjadi halangan untuk mendengarkan tersebut. Berkata guru kami (Zakariya al-Anṣarī), tidak menjadi masalah tidur di saat khutbah. **Hal ini berbeda** dengan ulama yang menghukumi sama orang yang tidur dengan orang tuli.

Perdebatan yang sering terjadi di masyarakat lainnya adalah tentang apakah zakat cukup diberikan kepada satu orang atau harus diberikan kepada semua golongan yang ada di daerah pembagian zakat. Imam Shāfi'ī mengatakan bahwa zakat tidak cukup hanya diberikan kepada

85 Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Aḥmad bin Salamat al-Qalyūbī dan Shihāb al-Dīn Aḥmad al-Barlisi, *Ḥashiyatāni (Qalyūbī wa 'Umairah* (Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah al-Musṭafā al-Bābi al-Ḥalabi wa Aulādihī, 1956), 280.

satu orang. Zakat harus diberikan kepada semua *aṣnāf* (golongan) yang ada di derah pembagian zakat. Setiap golongan paling sedikit tiga orang namun ada juga yang berpendapat masing-masing golongan cukup satu orang. Walau begitu kitab kuning *Burairimi 'ala al-Khaṭīb* dan *Hāmisy 'I'anat al-Ṭālibīn* menjelaskan keabsahan memberikan cukup kepada satu golongan saja berdasar pendapat Ibn 'Ujail. Ibn 'Ujail diketahui memiliki perbedaan dalam mazhab Shāfi'ī mengenai zakat dalam tiga hal yaitu pertama tentang memindah zakat, memberikan zakat kepada satu orang dan memberikan kepada satu golongan saja. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut.

Ibnu Ḥajar berkata dalam Kitab *Sharḥ al-'Ubāb* bahwa imam yang tiga dan kebanyakan para ulama membolehkan memberikan zakat fitrah kepada satu orang dari semua golongan. Ibn 'Ujail al-Yamani mengatakan ada tida masalah dalam hal zakat . Ibn 'Ujail berfatwa **berbeda (menyalahi)** mazhab Imām Shāfi'ī dalam tiga masalah yaitu masalah memindah zakat, memberikan zakat kepada seorang saja dari golongan atau *aṣnāf* dan memberikannya zakat hanya kepada satu golongan saja.[86]

Teks yang sama terhadap kitab kuning *Hāmisy 'I'anat al-Ṭālibīn.* Problem yang muncul adalah perdebatan apakah semua golongan yang delapan

[86] Sulaimān al-Bujairimī, *Bujairimī 'ala al-Khạṭīb* (Beirūt: Dār al-Fikri, 2006), Juz 2, 359.

dalam zakat fitrah apabila ada dalam suatu daerah wajib diratakan untuk semua atau cukup sebagian saja. Bagi mazhab Shāfi'ī, semua golongan wajib diratakan, namun sebagian yang lain berpendapat tidak harus diratakan. Dalam konteks inilah pendapat Ibn 'Ujail, seorang ulama dalam mazhab imam Shāfi'ī dihadirkan untuk memberi tawaran lain dengan mengatakan bahwa memberikan zakat kepada satu orang saja sudah cukup. Ibn 'Ujail, dari penjelasan dua kitab kuning tersebut, memang memiliki pendapat berbeda dalam masalah zakat. Bagi Ibn 'Ujail memindahkan zakat dari tempat seseorang tinggal (waktu matahari terbenam) ke tempat lain diperbolehkan, sementara dalam mazhab mayoritas Shāfi'ī , hal ini dilarang. Demikian pula tidak meratakan golongan yang ada di suatu tempat, termasuk juga kebolehan hanya fokus pada satu golongan saja.[87]

---

[87] Shaṭa, *I'ānat al-Ṭālibīn*, Juz 2, 187. Kitab ini menjelaskan ada pertanyaan tentang memindah zakat mal dari daerah Jawa dipindah ke Makkah dan Madinah karena berharap pahala sedekah kepada orang-orang miskin dua tanah haram. Apakah dalam mazhab Imām Shāfi'ī ada pendapat yang membolehkan pemindahan zakat tersebut? Dijawab bahwa masalah memindah zakat terjadi perbedaan pendapat yang banyak di kalangan ulama dan pendapat yang masyhur dalam mazhab Shāfi'ī adalah tidak bol eh selama masih ada orang yang berhak di daerah tempat tinggalnya. Namun *I'ānat al-Ṭālibīn* kemudian menjelaskan ada satu pendapat dalam mazhab Imām Shāfi'i yang membolehkannyn. Pendapat ini boleh ditaklid dan boleh pula mengamalkan hadis ini sesuai apa yang baik dan tidak biak. Ibid., 187.

Kitab kuning *Bujairomi 'alā al-Khaṭīb* ketika menjelaskan tentang apakah dibolehkan dalam masalah meminjam tinta untuk menulis, meminjam air untuk wudlu atau untuk menghilangkan najis dan kasus yang serupa. Masalah yang timbul adalah kebiasaan meminjam seperti meminjam pena untuk menulis padahal dengan meminjam tersebut ada tinta yang berkurang. Demikian pula meminjam korek api, suatu pinjaman yang akan mengurangi minyak di dalamnya. Definisi transaksi pinjam meminjam adalah pemanfaatan suatu benda tanpa mengurangi benda tersebut. Dalam kasus peminjaman yang dicontohkan telah menjami kebiasaan yang berlaku untuk para murid atau masyarakat terutama masyarakat yang menjadikan hukum rokok tidak haram. Kitab kuning *Bujairomī 'alā al-Khaṭīb* menjelaskan bahwa transaksi tersebut dibolehkan. Alasannya adalah karena tinta, air atau minyak tersebut berkurang atau diambil oleh orang lain berdasar kebolehan atau izin dari sang pemiliknya. Sejatinya yang dipinjam adalah wadah tinta atau yang lainnya untuk suatu manfaat. Manfaat tersebut adalah meminjam perantara bagi sesuatu yang diperbolehkan tersebut yaitu tinta, air dan minyak. Kebolehan ini diakui oleh pengarang sebagai hal yang *mu'tamad* (yang dipegangi). Pengarang lalu

melemahkan pendapat penjelas kitab (*shāriḥ*)[88] sebelumnya yang berpendapat transaksi pinjam meminjam seperti itu tidak sah. Pandangan sah tidak sah di sini penting. Jika mengikuti pendapat "tidak sah", maka banyak kejadian di masyarakat adalah tindakan maksiyat dan dosa. Menghadirkan pendapat dengan kebolehan akan membuka ruang bagi umat Islam untuk melakukan transaksi yang sebenarnya secara logika bisa diterima. Para peminjam mengetahui bahwa peminjaman tersebut akan menyebabkan ada sesuatu yang hilang atau berkurang, namun peminjaman itu

---

[88] Pengarang kitab *Iqnā',* Muḥammad al-Sharbīnī al-Khatīb. Kitab *al-Iqnā'* adalah kitab yang menjelaskan kitab sebelumnya yaitu kitab yang dikenal dengan *Abi Shujā',* nama lain dari kitab kuning yang masyhur di pesantren Indonesia dengan sebutan kitab *Taqrīb.* Nama lengkapnya adalah *al-Ghayah wa al-Taqri/b.* Di pesantren kitab ini adalah kitab wajib untuk tingkat dasar. Kitab *taqrīb* diberi penjelas oleh kitab kuning lainnya yang dikenal dengan *Fatḥ al-Qarīb* karya Ibn Qasim al-Ghazī, kitang *Fatḥ al-Qarīb* ini kemudian di beri *Hāshiyah* oleh Ibrāhim al-Bājūrī yang dikenal dengan *Ḥāshiyah al-Bājūrī* yang terdiri dari dua jilid. Dengan demikian kitab Abī Sujā' atau *al-Ghoyah wa al-Taqrīb* diberi penjelas oleh banyak pengarang, di antaranya adalah oleh Muḥammad al-Sharbīnī pengarang *al-Iqnā'* dan kitab *al-Iqnā'* diberi penjelas oleh Sulaimān al-Bujairomī yang dikenal dengan kitab *Bujairomī alā al-Khaṭīb.* Kitab kuning *Taqrīb* di samping disebut dengan *Abī Sujā',* nama sang pengarangnya, juga sering disebut pula dengan kitab *Ghāyat al-Ikhtiṣār* karena ringkasanya. Kitab ini banyak pengarang untuk memberi komentar. Termasuk komentar kepada kitab ini pula adalah kitab kuning *Kifāyat al-Akhyār* karya Taqy al-Dīn bin Abī Bakar. Nama dari Abī Sujā' sendiri adalah Aḥmad bin al-Ḥusain bin Aḥmad al-Ashfahanī. Aḥmad adalah seorang ahli fikih dan hakim. Ia digelari Abū Shujā' karena keberaniannya dalam mengungkap kebenaran dan tidak takut dengan cacian orang. Abū Shujā artinya bapaknya orang-orang yang berani.

hakikatnya adalah meminjam tempat dari yang hilang itu yaitu wadahnya, suatu wadah yang memiliki manfaat. Air, minyak dan tinta adalah manfaat dari wadah tersebut. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut.

Dan hal yang serupa (tidak termasuk manfaat) seperti meminjam tinta untuk menulis. Termasuk diantaranya adalah meminjam air untuk berwudlu sebagai misal atau untuk menghilangkan najis, walaupun kemudian airnya terkena najis, atau meminjam kebun untuk diambil buahnya. Semua transaksi atau pinjam tersebut adalah diperbolehkan. Dan di dalam masalah ini seperti yang telah diutarakan oleh Qolyubi. Perkataan "semua transaksi tersebut adalah diperbolehkan" adalah seusai yang *mu'tamad*. **Hal ini berbeda** dengan *Shāriḥ* (istilah untuk menyebut Jalāl al-Dīn Muammad bin Aḥmad ibn Muḥammad ibn Ibrahhīm al-Maḥalli)[89], karena pendapat *Shāriḥ* yang menyebut transaksi tersebut tidak sah adalah lemah. Perkataan "dalam masalah ini seperti telah diutarakan" adalah bahwa tinta, air dan buah diambil dengan kebolehan. Barang yang dipinjam adalah wadah tinta dan wadah air untuk suatu manfaat yaitu terlaksananya sesuatu yang dibolehkan bagimu.[90]

Perbedaan suatu pendapat biasa di kalangan ulama. Contoh lain yang dapat diberikan adalah perbedaan pendapat tentang air kencing anak kecil laki-laki yang diragukan apakah sudah dua tahun atau belum. Najis kencing anak laki-laki

---

[89] Tim Pembukuan Purna Siswa 2011, *Jendela Mazhab: Memahami Istilah dan Rumus*, 37.

[90] al-Bujairimī, *Bujairimī 'ala al-Khaṭīb*, Juz 3, 157-158.

yang kurang dari dua tahun dan belum memakan sesuatu kecuali air susu ibu adalah najis *mukhaffafah* (ringan).[91] Najis jenis ini cara mensucikannya adalah cukup dengan memercikkan air ke tempat yang terkena najis tersebut. Pendapat dari Sulṭan al-Mazzahi, seseorang harus membasuhnya. Ini artinya dianggap najis *mutawassiṭah.* Alasannya adalah karena memercikkan air hanyalah keinganan (*rukhṣah*) dan keringanan tidak bisa diwujudkan kecuali dengan yakin (bukan ragu). Pendapat lainnya adalah dari al-Shibramalishī mengikuti Shihab al-Dīn al-Ramlī yang mengatakan sebaliknya yaitu cukup di percikkan airnya. Alasannya adalah mengikuti hukum asal. Hukum asal bayi adalah belum cukup dua tahun dan tidak kencing setelah umur dua tahun. Argumennya berbeda, yang pertama melihat asal membersihkan najis adalah dibasuh, sedangkan memercikkan adalah keringanan. Keringanan tidak digunakan saat ada ragu di dalamnya. Sementara yang kedua didasarkan pada hukum asalnya, yaitu belum cukup dua tahun. Yang diyakini adalah kurang dua tahun, sementara yang tidak diyakini adalah

[91] Najis kencing laki-laki yang kurang dari 2 tahun dan belum makan kecuali air susu ibu ini berbeda dengan bayi perempuan. Untuk bayi perempuan najisnya adalah najis *mutawassiṭah* (najis pertengahan). Cara membasuhnya juga berbeda, harus menghilangkan benda najisnya serta hilang rasa, bau dan warnanya.

lebih dua tahun. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut.[92]

(cabang) jika terkena kencing anak kecil laki-laki dan diragukan apakah ia belum dua tahun atau sudah melebihi dua tahun. Apakah cukup dengan memercikkan air atau harus membasuhnya. Dipindah dari Sheikh al-Mazzahi dalam pelajarannya bahwa seseorang harus membasuhnya, karena memercikkan air adalah *rukhṣah* (keringanan), sedangkan *rukhṣah* tidak boleh kecuali untuk yang yakin. Dan menurut Shibramalīshī dari Shihāb al-Dīn al-Ramlī **berbeda dengan al-Mazzahī**. Shibrabalisī mengatakan karena hukum asalnya adalah belum sampai dua tahun dan tidak adanya air kencing setelah dua tahun tersebut.

c. *Qaulāni* atau *Aqwāl*

Lafal berikutnya yang memberi indikasi adanya moderatisme atau inklusifisme kitab kuning adalah *qaulāni* atau *aqwal*. Yang pertama (*qaulāni*) adalah ekspresi untuk menunjukkan bahwa dalam masalah yang dibicarakan ada dua pendapat. Pengarang dalam hal ini ingin menunjukkan adanya perbedaan yang kontradiksi dan tidak ada perbedaan lagi. Sementara yang kedua adalah perbedaan yang banyak. Lafal *aqwāl* adalah *jama' taksīr* yang berarti banyak dan lebih dari tiga. Lafal *aqwāl* terkadang dibatasi dengan lafal sebelumnya yang membentuk formasi *iḍāfah*

92 Sulaimān al-Jamal, *Ḥāshiyah al-Jamal 'Ala Sharḥ al-Minhaj* (Beirūt: Dār al-Turath al-'Arabī, t.th), juz 2, 188.

(susunan *muḍaf* dan *muḍaf ilaīh*), suatu susunan dua kata yang membentuk satu arti seperti meja dapur, ruang kelas dan lain-lain.[93] Pembatasan tersebut biasanya menggunakan bilangan seperti tiga dan empat. Lafal *tsalāsatu aqwālin* (tiga pendapat) menunjukkan adanya tiga pendapat tentang masalah yang dibicarakan. Demikian pula *arba'atu aqwālin* (empat pendapat) dan lain-lain. Kitab kuning sering menyebut model semacam ini.

Di antara contoh yang menggunakan *qaulāni* adalah seperti dalam membahas masalah menjual sesuatu yang tidak jelas seperti menjual kelapa yang tertutup oleh serabut. Pembeli tidak tahu bagaimana kondisi kelapa di dalamnya atau juga jual beli ketela yang masih di dalam tanah. Jual beli model semacam ini bisa berpotensi jual beli yang menipu karena tidak diketahui barang yang dijual belikan. Kitab kuning *Sullam al-Taufiq* menjelaskan pendapat imām al-Baghawī dan al-Rūyānī yang mengatakan jual beli demikian diperbolehkan, namun yang lain tidak boleh disebabkan adanya potensi *bay' al-gharar* (jual beli menipu). Kitab Kuning *Hamish I'ānat al-Ṭālibīn* menyebut bahwa tidak cukup hanya melihat kulit luar dari sesuatu yang dimanfaatkan dalamnya, kecuali yang bisa dimungkinkan melihat baiknya dalam dari kulit

---

93 Meja memiliki arti sendiri dan dapur juga memiliki arti sendiri, namun ketika disebut meja dapur, maka maknanya menjadi satu.

luar seperti buah delima dan lain-lain.[94] Kitab Kuning *Mirqād al-Ṣu'ūd,* penjelas dari kitab kuning *Sullam al-Taufiq* pertama-tama menyebut bahwa jual beli dengan tanpa melihat barang yang dijual adalah haram. Alasanya adalah *hadzran min al-ghurūr* (mencegah dari tipu daya).[95] Teks kitab kuning *Mirqād al-Ṣu'ūd* menggambarkan dua pendapat tersebut sebagai berikut.

> Haram juga menjual sesuatu yang tidak dilihat sebelum transaksi karena khawatir adanya tipu daya. Maksudnya adalah adanya larangan dari hadis yang diriwayatkan oleh Imām Muslim bahwa Nabi Muhammad SAW. melarang dari jual beli tipu daya. Artinya adalah jual beli yang mengandung tipu daya. Berkata Ḥiṣnī dalam hukum sahnya jual beli seperti ini **ada dua pendapat**. Salah satunya adalah jual beli model seperti ini sah. Hukum sah ini dikatakan pula oleh tiga imam (Hanafi, Maliki dan Ahmad bin Hanbal) dan segolongan ulama dari ulama-ulama mazhab Shāfi'ī seperti al-Baghawī dan al-Ruyyanī. Sedangkan dalam *qaul jadīd* (pendapat Imām al-Shāfi'ī di Mesir) yang paling jelas, hukum jual beli (tidak melihat barang yang dijual) hukumnya tidak sah, karena ada unsur tipu daya.

Penjelasan kitab *Mirqād al-Ṣu'ūd* menarik tidak saja menjelaskan tentang ada dua pendapat antar mazhab yaitu pendapat Imam Shāfi'ī yang berbeda dengan tiga imam mazhab yang lain (Ḥanafi, Mālikī dan Aḥmad bin Ḥanbal). Imām

[94] Shaṭa, *I'ānat al-Ṭālibīn,* Juz 3, 11.
[95] Nawawi Al Bantani, *Mirqadu al-Ṣu'ūd al-Taṣdīq fī Sharḥ Sullam al-Taufiq* (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 53.

Shāfi'ī menjelaskan jual beli dengan tidak melihat barang yang dibeli seperti halnya kelapa dan lain-lain adalah haram. Alasannya adalah karena ada tipu daya di sana. Tipu daya akan merugikan salah satu pihak dalam jual beli. Sementara menurut tiga imam lainnya diperbolehkan. Hal ini disebabkan ada halangan untuk membuka barang yang dibeli dan ini merepotkan. Perbedaan berikutnya adalah perbedaan dalam internal mazhab yaitu dalam mazhab Imām Shāfi'ī sendiri yaitu antara mayoritas atau *mainstream* dengan kelompok kecil. Kelompok kecil itu misalnya adalah Imām al-Baghawī dan Imām al-Ruyānī. Pendapat Imām Shāfiī tersebut adalah pendapat yang baru (*jadīd*) ketika beliau di Mesir. Kitab kuning *Mirqād al-Ṣu'ūd* menyebut dengan istilah *al-jadīd al-azhar. al-Jadīd* adalah istilah dari salah satu pendapat Imām Shāfi'ī yang terbaru ketika di Mesir. Pendapat lama beliau adalah *al-qadīm* (lama) di saat beliau berada di Baghdād. Sedangkan kata *al-azhar* biasanya diungkapkan untuk menjelaskan pendapat sang Imām yang berbeda pendapat. Kata ini juga untuk memberi penilaian ada pendapat yang diunggulkan daripada yang lain. Dalam hal ini, pendapat yang mengatakan sah jual beli seperti di

atas adalah *marjūḥ* (lemah), sementara yang diberi kata *azhar* adalah yang *rājiḥ* (kuat).[96]

Dalam menjelaskan masalah menjual kulit bangkai yang telah disamak. Imam Nawāwī dalam kitab *majmū'* menjelaskan dua pendapat dalam mazhab Shāfi'ī yaitu *qaūl qadīm* dan *qaūl jadīd.* Menurut *qaūl qadīm* hukum menjual kulit tersebut adalah haram. Alasannya adalah karena kulit itu dihasilkan dari bangkai. Jika diberi kemurahan dalam hal penggunaan disebabkan kerena ada manfaat di dalamnya. Sedangkan menurut *qaūl jadīd,* menjual kulit bangkai yang telah disamak tadi adalah diperbolehkan. Argumen yang digunakan adalah alasan dari hukum haram adalah karena ada unsur najis di dalamnya. Dengan disamak, unsur najisnya telah hilang. Karena najisnya telah hilang, hukum menjual belikan kulit tersebut menjadi boleh atau sah. Pandangan *qaūl jadīd* ini dipilih pula oleh Imām Abū Ḥanīfah dan kebanyakan para ulama. Kebolehan ini disamakan dengan kebolehan menjual khamar yang telah menjadi cuka. Khamar tidak boleh dijual belikan karena ada unsur najisnya, sementara ketika telah menjadi cuka, khamar tersebut boleh dijual

---

[96] Tim Pembukuan Purna Siswa 2011, *Jendela Mazhab,* 57-58.

belikan. Teks kitab kuning *Majmū'* adalah sebagai berikut.[97]

(Penjelasan) Ini adalah **dua pendapat** yang masyhur tentang sahnya jual beli kulit bangkai yang telah disamak. Pendapat yang *ṣaḥīḥ* dari dua pendapat tersebut menurut para pengikut Imām Shāfi'ī adalah hukum boleh adalah menurut *qaūl jadīd* yaitu hukum sah jual beli (*qaūl qadī* tidak sah). Hukum seperti inilah yang dikatakan oleh Imām Abū Ḥanīfah dan kebanyakan para ulama dan juga yang dikatakan oleh pengarang kitab *al-Muhazzab.*

Contoh masalah lain adalah tentang jalan raya yang dimungkinkan ada najis baik karena bintang (najis anjing dan lain-lain), manusia (kotoran manusia) atau karena percikan dan lain-lain. Sumber perdebatannya adalah pada bagaimana sikap kita dalam melihat najis jalanan tersebut, apakah *zan* (75 % yakin ada najis) atau hanya ragu-ragu atau *fifty-fifty* yang dalam bahasa fikih disebut *shak* (50 % yakin ada najis dan 50 % tidak). Jika ragu-ragu, hukumnya akan lebih mudah karena keyakinan tidak najis tidak akan mengalahkan keraguan tersebut. Akibatnya ragu-ragu (*shakk*) tidak akan menggerus hukum awalnya yaitu suci. Namun, jika sikap seseorang adalah *zan,* maka pertanyaannya adalah apakah

[97] Abū Zakariyya Muḥy al-Dīn bin Sharf al-Nawāwī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab li al-Shīrāzī,* (Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.th), Juz 1, 283

najis tersebut dimaafkan atau tidak. Imām Nawāwī menampilkan dua pendapat yang diambilnya dari pendapat Imām al-Ḥaramaīn (Abū al-Ma'ālī al-Juwainī, guru dari Imām al-Ghazālī) dan lainnya. Dua pendapat tersebut adalah dihukumi najis dan kedua adalah suci. Alasannya adalah karena ada pertentangan antara yang asli dan kenyataannya. Jika najis itu tidak banyak, maka hukumnya dimaafkan. Najis yang menempel di pakaian orang yang lewat dan tidak banyak adalah dimaafkan (tidak najis). Hal ini disebabkan karena manusia tidak bisa menghindar dari jalan tersebut untuk memenuhi kebutuhan mereka. Jika hal tersebut dihukumi najis, maka alangkah beratnya kehidupan manusia. Karena alasan ini pula dimaafkan darah kutu dan juga darah kutu dan semisalnya. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut.[98]

(Cabang) Imām al-Ḥaraīn dan lainnya berkata dalam masalah tanah jalan raya yang secara *zan* terdapat najis di dalamnya **ada dua pendapat.** Salah satu dari dua pendapat tersebut adalah dihukumi najis. Dan pendapat kedua dihukumi suci berdasarkan alasan pertentangan antara yang asal dan kenyataan. Imām al-Ḥaramaīn berkata, guruku berkata, apabila kita yakin dengan najisnya tanah jalanan, maka tidak ada perselisihan, jika najisnya sedikit, bahwa ia dimaafkan, yang menempel di pakaiannya orang yang jalan, karena manusia harus menyebar untuk memenuhi kebutuhan

[98] Ibid., 261-267

mereka. Jika kami membebani mereka dengan mencuci najis itu, maka sungguhlah berat kehidupan mereka.

Kitab kuning *I'ānat al-Ṭālibīn* berdasar pendapat di atas, menghukumi najis yang ada di jalan serta mengenai pakaian orang yang lewat adalah najis yang dimaafkan (*ma'fu*) dikarenakan sulitnya menjaga agar tidak terkena najis tersebut. Lebih dari itu, masalah najis di jalan sudah merambah hampir di semua tempat terutama ketika musim hujan. *Kitāb al-Majmū'* dan *I'ānat al-Ṭālibīn* memiliki argumentasi yang sama yaitu *mashaqqah* (kesulitan). Kaidah yang sering dipakai adalah *al-mashaqqah tajlibu al-taysīra* (kesulitan dapat menarik kepada kemudahan). Kaidah ini menjadikan hukum bersifat fleksibel dan lentur.[99]

Kitab kuning *Ḥashiyat al-Jamal* menyebut ada banyak pendapat tentang tempat gigitan hewan yang diperoleh oleh hewan buruan semisal anjing yang diajari dan dilatih. Apakah tempat gigitan anjing tersebut najis dan harus dicuci atau sebagai najis yang dimaafkan. Pengarang kitab tersebut menyebut ada sekitar lima pendapat bahkan sepuluh pendapat. Di antaranya adalah wajib dibasuh, tidak wajib dibasuh, dimaafkan, wajib dibasuh sekali saja dan wajib dibasuh tujuh kali tanpa dicampur dengan tanah. Pengarang kitab

[99] Shaṭa, *I'ānat al-Ṭālibīn,* Juz 1, 104.

lalu membuat suatu kesimpulan bahwa yang paling kuat adalah mengikuti apa yang dikatakan Imām Ramly, hukum tempat gigitannya adalah najis dan tidak dimaatkan. Oleh karena itu wajib dibasuh. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut.[100]

Karena perbedaan terjadi pada masalah binatang hasil buruan. Maka yang *mu'tamad* adalah bahwa tempat gigitan dari dari hewan yang dilatih adalah sebagaimana yang dipahami dari perkataan kitab matan. Dikatakan wajib menetapkannya dan tidak suci dengan dicuci sama sekali, dan dikatakan dimaafkan dan tidak wajib dicuci sama sekali, dikatakan cukup dengan membasuhnya sekali, dikatakan cukup dibasuh tujuh kali tanpa tanah. Ini adalah **lima pendapat**. Kamu telah tahu yang *mu'tamad* dari lima pendapat tersebut sebagaimana dikatakan oleh sebagian ulama ada **sepuluh pendapat**. Telah selesai perkataan guru kami. Ungkapan kitab serta *Sharḥ* al-Ramlī dalam kitab hewan buruan dan sembelihan, tempat gigitan anjing dari hewan buruan adalah najis seperti najisnya semua hal yang terkena najis oleh anjing. Dan pendapat yang paling *aṣṣaḥ,* bekas gigitan anjing adalah najis yang dtidak dimaafkan.

d. *Wajhu, Wajhāni* dan *Aujūh*

Kata *Wajhu, Wajhāni* dan *Aujūh* biasanya digunakan untuk menjelaskan perbedaan pendapat di kalangan para pengikut mazhab Shāfi'ī atau yang sering diistilahkan dengan *aṣḥ āb.* Sedangkan kata *aqwāl* adalah ungkapan untuk

[100] al-Jamal, *Ḥāshiyah al-Jamal,* 183.

menjelaskan dua pendapat dari Imām Shāfi'ī langsung.[101] Sama dengan lafal atau kata-kata yang lainnya, *Wajhu, Wajhāni* dan *Aujūh* digunakan untuk menggambarkan ragam pendapat suatu masalah yang tidak tunggal dalam kitab kuning. Contoh yang bisa diberikan adalah tentang pengembalian hutang yang berlebih. Jika seseorang mengembalikan hutang dengan nilai yang lebih dari pinjaman apakah menerima lebihan itu adalah haram, jika pada waktu transaksi hutang piutang saat meminjam tidak ada syarat lebih dalam pengembalian apalagi model pengembalian berlebih sudah menjadi tradisi di suatu masyarakat. Karena sudah menjadi tradisi dalam pengembalian berlebih, apakah pengembalian berlebih itu dianggap sebagai syarat yang mengharamkan transaksi hutang piutang? Kitab kuning *Ashbah wa al-Naẓāir* menjelaskan hal tersebut tidak termasuk syarat yang mengharamkan jual beli. Jawaban "tidak" adalah jawaban yang paling *ṣaḥīh* adalah tidak menempati posisi syarat. Teks kitab *Ashbah wa al-Naẓāir* sebagai berikut.[102]

Jikalau sudah berlaku di masyarakat kebiasaan orang yang berhutang memberi lebih dari apa yang dipinjam, apakah kebiasaan masyarakat itu dapat dianggap

[101] Ismon dan Aris, "perkembangan penulisan serta penggunaan istilah qawl mu'tamad, 202.

[102] Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān al-Suyūṭī, *al-Ashbah wa al-Nazāir,* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983), 96.

sebagai syarat peminjaman sehingga dihukumi haram peminjaman tersebut. Hal ini ada **dua wajah**. Yang paling *shaḥīḥ* adalah tidak menjadi syarat.

Jawaban sebaliknya adalah bahwa tindakan memberi lebih yang berlaku di masyarakat adalah menempati syarat. Akibatnya menerima barang lebih dari apa yang dipinjam adalah bagian dari riba' yang diharamkan. Dalam kitab-kitab kuning dijelaskan bahwa transaksi hutang piutang dengan ada syarat pada transaksi bahwa peminjam harus mengembalikan lebih dari apa yang ia pinjam adalah haram, namun jika tidak disebutkan dalam transaksi itu dibolehkan. Jika dua sepakat adanya tambahan dalam pengembalian hutang tetapi kesepakatan tersebut tidak dilakukan dalam transaksi, penjelasan dari kitab kuninng *I'anat al-Ṭālibīn* juz 3 halaman 53 diperbolehkan.[103]

Imām Nawāwī sebagai contoh lagi menyebut ada tiga *wajh* (*tsalāsat aujūhin*) jika seseorang mengikuti mazhab Ḥanafi dalam hal wudu. Mazhab Shāfi'ī menjadikan niat sebagai rukun wudu yang jika ditinggalkan menyebabkan wudunya tidak sah, sementara mazhab Ḥanafi

[103] Shaṭa, *I'ānat al-Ṭālibīn,* 53. Teks lengkapnya adalah "dan sudah diketahui bahwa tempat rusaknya transaksi ini adalah jika syarat ada dalam isi transasksi. Jika dua orang sepakat atas tambahan dan kesepakatan tersebut tidak terjadi dalam isi transaksi, maka kesepakatan itu tidak masalah."

tidak menjadikan niat sebagai rukun. Teks lengkap kitab kuning *al-Majmū'* sebagai berikut.[104]

dalam menyikapi para pengikut mazhab Shāfi'ī yang berwudu menggunakan cara mazhab Ḥanafi. Hal ini disebabkan karena dalam mazhab Ḥanafi tidak menjadikan niat sebagai rukun, sementara mazhab Shāfi'ī, niat sebagai rukun. Jika tidak niat, maka wudu seseorang tidak sah. Dalam menyikapi pengikut Shāfi'ī dengan caranya mazhab Ḥanafi, ada **tiga pendapat (*tsalātsatu aūjūhin*)**. Pertama, pendapat Abi Isḥāk al-Asfirāyīnī yaitu tidak sah, baik niat maupun tidak niat. Alasannya adalah sekalipun seseorang niat, maka ia tidak meyakini bahwa niat itu tidak wajib. Maka jika ia niat, niatnya tidak dianggap, seperti tidak niat. Pendapat kedua, pendapat imām Qaffāl yaitu sah sekalipun tidak niat, karena masing-masing orang mengambil dengan keyakinannya masing-masing. Perbedaan yang terjadi hanyalah pada wilayah cabang yang dianggap sebagai rahmat. Pendapat ketiga adalah pendapat Shaikh Abī Ḥāmid al-Isfirāyinī yaitu jika seseorang niat maka sah dan jika tidak niat maka tidak sah.

Imām Nawāwī kemudian membuat suatu solusi hukum dalam mengikuti suatu mazhab yang dianggapnya sebagai jalan keempat (*wajhun rābi'*), suatu jalan yang telah berlaku dan dipedomani yaitu boleh mengikuti pendapat yang berlainan mazhab selama mazhab lain tersebut tidak merusak mazhab Shāfi'ī dalam hal syarat dan rukun. Hal ini misalnya mazhab Shāfi'ī shalat menjadi makmum dari imam yang bermazhab Ḥanafi. Jika mazhab

[104] al-Nawāwī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab,* 255.

lain dianggap batal karena menyentuh kemaluan atau menyentuh perempuan bukan mahram dan tidak ada penghalang di antara keduanya atau tidak membaca *al-Fātiḥah* maka shalat makmum yang bermazhab Shāfi'ī dianggap tidak sah. Walau begitu ada dua pendapat pula yang diutarakan oleh Imām al-Nawāwī yaitu pandangan dari Abū Isḥaq al-Asfirayinī dan Abū Ḥamid dan Imām al-Qaffāl. Pandangan pertama (Abū Isḥaq al-Asfirayinī dan Abū Ḥamid), shalat seseorang dianggap batal karena mengikuti keyakinan makmum. Sementara pendapat kedua (Imām al-Qaffāl), sholat makmum dianggap sah karena mempertimbangkan keyakinan sang imam yang menganggap sholatnya sah. Imam Qaffāl dalam dua kasus yang diutarakan adalah sosok yang sering berbeda dengan yang lain. Dalam masalah pertama, ia menganggap wudu seseorang tetap sah karena berdasar keyakinan individu. Perbedaan adalah rahmat dan hanyalah hasil ijtihad. Dalam masalah kedua, Imām Qaffāl menyebut shalat yang berbeda ijtihad dalam rukun tidak jadi masalah karena yang dilihat adalah keyakinan masing-masing pelaku.[105]

Kitab *al-Muhazzab* karya Abū Isḥāq al-Shairāzī dalam masalah niat ini juga menyebut tentang

[105] Ibid.

wajhāni dalam menjelaskan perbedaan dalam hal tayammum. Tayammum adalah tindakan ibadah pengganti wudu. Ia diperbolehkan jika syarat-syaratnya terpenuhi. Niatnya, oleh karena itu, ditentukan yaitu niat diperbolehkannya shalat, bukan niat menghilangkan hadas. Pertanyaannya adalah jika seseorang bertayammum lalu niatnya adalah untuk menghilangkan hadas dan bukan untuk kebolehan shalat fardhu, apakah tayammumnya dianggap sah atau tidak. Teks kitab *al-Muhazzab* sebagai berikut.[106]

> Fasal: tidak sah tayammum kecuali dengan niat sebagaimana yang telah kami sebutkan dalam masalah wudu. Seseorang berniat tayammum untuk kebolehan shalat. Jika seseorang berniat menghilangkan hadas, maka ada dua pendapat (*fihi wajhāni*). Salah satunya adalah tayammumnya tidak sah karena tayammum tidak bisa menghilangkan hadas. Sedangkan yang kedua tayammumnya sah karena niat menghilangkan hadas bisa mencakup untuk kebolehan shalat.

Kitab *Majmū'* menjelaskan tentang *tsalātsat aujūh* lagi dalam masalah mempercepat pembayaran zakat. Di Indonesia, banyak lembaga, di antaranya sekolah menginstruksikan kepada para murid untuk membayar zakat sebelum libur di bulan Ramadhan. Menurut Imām Nawāwī

---

[106] Abū Isḥāq Ibrāhīm bin 'Alī bin Yūsuf al-Firūzabādī al-Shairazzī, *al-Muhazzab fi al-Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995), Juz 1, 68.

terdapat tiga pendapat dalam masalah ini tentung diperbolehkannya atau tidak. Pendapat pertama, diperbolehkan selama masih dalam bulan Ramadhan. Ini menurut pengarang kitab adalah pendapat yang paling banyak dan pendapat yang ṣ *aḥīḥ.* Kedua boleh dilakukan setelah terbitnya fajar pada hari pertama di bulan Ramadan. Pendapat kedua ini menjelaskan jika di malam bulan Ramadhan berarti menyegerakan zakat tidak diperbolehkan. Kebolehan ditandai dengan setelah terbitnya fajar hingga akhir bulan Ramadhan. Ketiga, boleh mengeluarkan zakat fitrah untuk semua tahun. Ulama yang mengatakan ini adalah Imam al-Baghawī dan lainnya. Teks lengkapnya adalah sebagai berikut.

Telah berkata *aṣḥāb* kami: boleh menyegerakan zakat fitrah sebelum wajibnya tanpa berbedaan sebagaimana diungkapkan oleh pengarang (kitab *al-Muhazzab*). Dalam masalah menyegerakan zakat ini ada **tiga wajah** (***Tsalātsah aujūhin***). Yang pertama, yang *ṣāḥīḥ* sebagaimana dipastikan oleh pengarang (Kitab *al-Muhazzab*) dan kebanyakan ulama adalah kebolehan zakat di semua Ramadhan dan tidak boleh sebelum Ramadhan. Pendapat kedua, boleh mengeluarkan setelah terbitnya fajar hari pertama dari bulan Ramadhan dan setelahnya hingga akhir bulan Ramadhan. Tidak sah mengeluarkan zakat fitrah pada malam pertama Ramadhan karena waktu itu belum disyariatkan puasa. Yang berpendapat seperti ini adalah al-Mutawallī dan yang lain-lain. Pendapat ketiga, boleh zakat untuk sepanjang tahun. Imām al-

Baghawī dan lain-lain adalah ulama yang berpendapat kebolehan tersebut.[107]

Sebagai pengarang, Imām Nawāwī melihat perdebatan itu, kemudian memberi semacam kesimpulan mengenai teks-teks Imām al-Shāfi'ī dan para pengikutnya bahwa yang paling utama mengeluarkan zakat adalah pada hari raya sebelum shalat ied serta diperbolehkan mengeluarkan zakat di dalam hari raya itu (waktunya sampai terbenam matahari tanggal satu Syawal). Seseorang tidak boleh mengakhirkan zakat keluar dari hari raya 'Idul fitri. Jika seseorang terlambat, maka ia telah berbuat maksiat dan wajib membayar zakat itu di luar Romadlan sebagai *qaḍā'* (pelaksanaan ibadah di luar waktunya).[108]

2. Rasionalitas Keputusan

Rasionalitas keputusan yang dimaksud adalah alasan-alasan masuk akal dari model pengungkapan yang diberikan oleh kitab kuning. Rasionalitas keputusan ini berhubungan dengan epistemologi pengetahuan. Epistemologi berasal dari bahasa Yunani yang terdiri dari dua kata yaitu episteme dan logos. Episteme artinya pengetahuan sedangkan logos berarti teori. Oleh karena itu, epistemologi dapat dimaknai sebgai suatu kajian dalam filsafat

[107] al-Nawāwī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab,* juz 6, 87-88.
[108] Ibid., 88.

yang mengupas tentang sumber, atau asal usul pengetahuan, struktur, metode dan kebenaran atau validitas pengetahuan.[109] Dalam kajian moderatisme ini, minimal akan dibahas tiga hal yaitu sumber pengetahuan, metode pengetahuan yang menghasilkan keputusan serta teori kebenaran atau validitas kebenaran yang digunakan.

a. Sumber Pengetahuan

Sumber pengetahuan adalah tempat berpijaknya suatu diktum dalam kitab kuning mengenai suatu masalah. Dari sumber inilah keputusan fiqh diberangkatkan. Sumber kitab kuning hampir sama untuk semua mazhab, hanya saja para ulama berbeda dalam memahami sumber tersebut. Tidak saja dalam bidang fiqh, dalam bidang keislaman lain seperti tauhid (teologi) maupun tasawuf, sumber yang digunakan adalah sama yaitu al-Qur'an dan Sunnah (perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi Muhammad SAW). Dua sumber ini adalah sumber primer dari ilmu-ilmu keislaman dan rujukan penting dalam beragama. Keluar dari dua rujukan ini adalah keluar dari Islam. Kepercayaan kepada para Nabi dan Rasul dan kepercayaan kepada kitab-kitab

---

[109] Semuel Unwakoly, "Berpikir Kritis dalam Filsafat Ilmu: Kajian dalam Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi" dalam *Jurnal Filsafat Indonesia,* Vol 5 No 2 Tahun 2022, 99.

Allah SWT, termasuk al-Qur'an adalah bagian dari rukun Iman. Jika keyakinan kepada al-Qur'an adalah eksplisit dari rukun Iman, maka keyakinan kepada sunnah Nabi Muhammad diperintahkan oleh implikasi dari keyakinan kepada al-Qur'an tersebut serta akibat langsung dari keyakinan kepada para Nabi untuk mengimani setiap apa yang diperintahkan. Al-Qur'an surah *al-Ḥashr* ayat 7 menjelaskan tentang apa saja yang diperintahkan atau yang diberikan oleh Nabi Muhammad SAW, hendaklah diambil oleh umat Islam dan apa saja yang dilarang hendaknya ditinggalkan.[110]

Al-Qur'an dan al-Sunnah tersebut dicari hukumnya oleh para mujtahid (ulama yang berkompeten dalam mengeluarkan hukum dari dua sumber tersebut) mengenai kehidupan manusia mulai bangun tidur hingga tidur kembali. Dua sumber tersebut pada perjalanan umat Islam tidak bisa dipahami secara seragam. Umat Islam dipengaruhi oleh *locus* dan *tempus* yang berbeda serta kepentingan yang berbeda pula dalam memahaminya. Seseorang dengan stuasi yang banyak air akan berbeda dengan orang lain dalam situasi air yang sulit. Kondisi Madinah yang agak sulit dari sisi air berbeda dengan daerah Mesir

[110] *"Apa yang diberikan Rasul kepadamu maka terimalah. Dan apa yang dilarangnya bagimu maka tinggalkanlah. Dan bertakwalah kepada Allah. Sungguh, Allah sangat keras hukuman-Nya"*. Lihat QS. al-Ḥashr, 7).

yang dekat sungai. Ketika memahami ayat al-Qur'an yang berbicara tentang rukun wudlu,[111] Imam Mālik yang tinggal di Madinah menambah *al-dalku* (menggosok) anggota wudlu sebagai bagian dari rukun wudlu. Ketika membasuh tangan sebagai misal, seseorang harus dibarengi dengan gosokan tangan bersamaan dengan mengalirnya air. Hanya mengalirkan air tanpa menggosok adalah tidak sah. Tujuan dari *al-dalku* adalah upaya untuk menghemat air di daerah yang susah mendapatkan air. Sementara Imām Syafi'ī melalui *qaul jadīd,* suatu pendapat yang diproduksi di Mesir menganggap *al-dalku* hanya sebagai kesunnahan saja, sunnah wudu dan bukan rukun wudu.[112] Ketika masih di Irak, *qaul qadīm* (suatu pendapat yang dikeluarkan di Irak), Imām Shāfi'ī mengikuti keputusan hukum Imām Mālik bahwa *al-dalku* adalah rukun. Pendapat Imām

---

[111] *"Hai orang-orang yang beriman, apabila kalian hendak melaksanakan shalat, maka basuhlah muka kalian dan tangan kalian sampai ke siku, dan usaplah kepala kalian lalu basuhlah kaki kalian dan jika kalian junub, maka mandilah dan jika kalian sakit atau dalam perjalanan atau kembali dari tempat buang air atau menyentuh perempuan lalu kalian tidak mendapatkan air, maka bertayammumlah dengan debu yang suci. Oleh karena itu, usaplah wajah dan tangan kalian menggunakan debu tersebut. Allah tidak menyulitkan kalian, tetapi Dia igin membersihkan kalian dan menyempurnakan nikmat-Nya untuk kalian, agar kalian bersyukur."* Lihat QS. al-Māidah, 6.

[112] Rukun artinya jika suatu pekerjaan tidak dilakukan, maka wudu seseorang tidak sah. Rukun adalah aspek paling penting dalam ibadah. Tanpanya ibadah dianggap tidak ada. Dalam hal wudu, Imām Mālik dan Imām Shāfi'ī berbeda dalam melihat rukun wudu.

al-Shāfi'ī di Mesir, wudu cukup dengan *jiryān al-mā'* (mengalirkan air saja) ke tempat anggota wudu. Perbedaan *locus* dan *tempus* Imām al-Shāfi'ī menyebabkan perbedaan di antara dua qaul Imām Shāfi'i menjadi mungkin.

Perbedaan pendapat tidak saja karena perbedaan *locus* dan *tempus* para mujtahid, tetapi juga bisa disebabkan karena memahami dua sumber utama agama Islam tersebut. Salah satu yang menjadi perdebatan adalah masalah mengusap leher. Apakah mengusap leher termasuk sunnah dalam wudu atau tidak. Perdebatan ini digambarkan secara indah oleh kitab kuning *Kifāyat al-Akhyār.* Penjelasan *Kifāyat al-Akhyār* memunculkan perdebatan yang dapat dipahami oleh pembaca. Imām Rāfi'ī menganggap mengusap leher adalah bagian dari sunnah. Sumber putusan hukum yang digunakan Imām Rāfi'ī adalah hadis "mengusap leher adalah aman dari sifat hati yang jelek (*ghil*)" (*masḥu al-raqabati amānun min al-ghill*). Namun hadis tersebut ditentang oleh Imām al-Nawāwī sebagai hadis *muwdū'* (hadis yang dibuat oleh bukan Nabi Muhammad SAW). Menurutnya Imām Shāfi'ī dan para pengikut Imām Shāfi'ī awal pun tidak menganggapnya sebagai sunnah. Yang menarik adalah pengarang *Kifāyat al-Akhyār* membuat kesimpulan yang sangat moderat dengan

menyatakan bahwa dalam masalah ini *qawlāni* (dua pendapat) serta mengakhiri perdebatan dengan mengatakan kalimat *wa Allāh a'lam* (Allah yang paling mengetahui kebenarannya). Kalimat terakhir merupakan kalimat pamungkas untuk tidak menganggap suatu pendapat paling benar. Dua pendapat tersebut memiliki salah satu dari dua kemungkinan yaitu benar atau salah.[113]

Dalam hal mengusap kepala sebagai rukun wudu, kitab kuning *Fatḥ al-Wahhāb* menguraikan argumen yang diambil dari surah *al-Māidah* ayat 6 serta perdebatan bagian kepala yang diusap, apakah sebagian atau keseluruhan kepala. Pertama-tama kitab *Fatḥ al-Wahhāb* menyebut ayat al-Qur'an surah *al-Māidah* tersebut (*dan usaplah kepala kalian*). Ayat ini diungkapkan dengan huruf "ba" (*wamsaḥū bi ruūsikum*). Penjelasan kitab *Fatḥ al-Wahhāb* mengenai pemahaman "sebagian kepala" didasarkan dari hadis riwayat Muslim bahwa Nabi Muhammad SAW mengusap ubun-ubun dan sorbannya, tidak menyebut keseluruhan kepala. Jika mengusap kepala adalah keseluruhan kepala maka Nabi akan mengusap kedua telinga beliau karena ada hadis bahwa *al-udzunāni min al-ra'si* (dua telinga adalah bagian dari kepala). Faktanya, Nabi Muhammad SAW tidak mengusap

[113] al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār,* 26.

kedua telinga beliau ketika mengusap kepala.[114] Jika Imām Mālik memaknai secara berbeda dengan mengatakan mengusap seluruh kepala, bukan sebaian, maka Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Shāfi'ī memiliki kesamaan dalam memaknai "sebagian". Hanya saja definisi "sebagian" tersebut berbeda antara keduanya. Jika Imām Shāfi'ī memaknainya cukup dengan tiga helai rambut, maka Imām Abū Ḥanīfah mensyaratkan sepertiga kepala.

Di samping sumber utama al-Qur'an dan Sunnah, moderatisme kitab kuning diambil dari fakta atau sesuatu yang dibuktikan melalui indera. Hal ini dibuktikan dengan kenyataan perbedaan hukum yang disesuaikan dengan *locus* dan *tempus* tempat hukum diterapkan. Banyaknya standar hukum yang dilandaskan kepada *'urf* adalah bukti tentang kuatnya sumber hukum inderawi atau fakta untuk penentuan keputusan. Hukum jual beli *mu'aṭah* misalnya adalah transaksi jual beli yang diperselisihkan ulama. Jual beli *mu'aṭah* adalah jual beli tanpa ijab qobul dari dua orang yang bertransaksi. Si pembeli hanya memberi uang dan mengambil barang yang dibeli tanpa *sighat* atau lafal ijab qabul. Jual beli seperti ini diperselisihkan, ada yang mengaggapnya sah dan ada yang menganggapnya tidak sah. Perdebatan

[114] al-Anṣarī, *Fatḥ al-Wahhāb*, 15.

terletak kepada model kerelaan masing-masing pihak yang bertransaksi. Rela adalah aktifitas hati. Untuk memunculkan bentuk kerelaan tersebut, *ṣighat* menjadi penting. *Ṣighat* adalah ungkapan faktual yang bisa dibuktikan dari aktifitas hati yang abstrak.[115] Kitab *Ḥashiyah Al-Bājūrī* menyebut jual beli semacam ini tidak sah, namun ia mengungkapkan ada sekelompok ulama dan Imām Nawāwī yang membolehkan jual beli *mu'aṭah.* Alasannya adalah karena dalam jual beli adalah kerelaan masing-masing pihak dan tidak perlu adanya *ṣighat.* Cara mengetahui kerelaan tersebut menurutnya bisa dilihat dari *'urf* atau kebiasaan, suatu kebiasaan yang menunjukkan kerelaan dua belah pihak.[116] Kitab *Kifāyat al-Akhyār* menambah penjelasan walau secara *'urf* jual beli semacam ini dibolehkan tetap saja harus dibatasi bahwa barang yang dijual belikan adalah barang dengan harga tidak mahal atau sesuatu yang sudah terbiasa di masyarakat (*'urf*) proses jual beli semacam itu sebagaimana pendapat al-Ruyani.[117] Imām Mālik bahkan menyebut kebolehan jual beli untuk semua hal yang bisa dinamakan jual beli.[118]

[115] al-Bujairimī, *Bujairimī 'ala al-Khaṭīb,* juz 3, 11-12.
[116] al-Bājūrī, *Ḥashiyah al-Bājūrī 'alā Ibn Qāsim al-Ghazī,* Juz 1, 341.
[117] al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār,* 239-240.
[118] Ibid.

Syaikh al-Nawāwī al-Bantānī dalam kitab kuning *Nihāyat al-Zāin* membuat alasan menarik tentang tradisi yang telah berlangsung lama di Indonesia mengenai lingkarang hidup manusia berupa kematian. Di Indonesia, khususnya masyarakat Jawa, ritual kematian diperingati secara reguler, tidak hanya dalam bentuk ritualnya tetapi juga dalam hitungan hari yang digunakan ritual tersebut yaitu ritual 7 hari, 40 hari, 100 hari dan 1000 hari setelah kematian seseorang. Al-Nawāwī berargumen dengan mengikuti model *'urf* yaitu kebiasaan yang berjalan lama di tanah Jawa. Selama mengandung kebaikan dan tidak ada unsur kemusrikan, tradisi tersebut boleh dilanggengkan. Al-Nawāwī mengambil argumennya dari dua orang tokoh atoritatif dalam mazhab al-Shāfiī, yaitu Sayyid Aḥmad Ahmad Zainī Daḥlān dan Yūsuf al-Sumbulāwainī. Al-Nawāwī dalam kitab *Nihāyat al-Zāin* mengatakan mengatakan.

Mengkhususkan sedekah untuk mayit pada hari-hari tertentu adalah bagian dari kebiasaan saja sebagaimana yang telah difatwakan oleh Sayid Aḥmad Daḥlān. Telah berlaku tradisi ini di kalangan manusia dengan memberi sedekah untuk orang yang meninggal pada hari ketiga, hari ketujuh, hari kedua puluh, hari ke seratus, dan untuk setiap tahunnya seperti telah dijelaskan oleh guru kami Yūsuf al-Sumbulāwainī.[119]

[119] Nawāwī al-Bantanī, *Nihāyat al-Zāin* (Beirūt-Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 275.

Ritual pada hari-hari tersebut, tidak berarti bahwa tidak ada ritual untuk hari-hari lainnya. Selama tujuh hari pasca kematian, keluarga menggelar ritual dengan jumlah peserta yang tidak terlalu banyak dibandingkan pada hari-hari 3, 7, 40, 100 dan lain-lain. Pada hari ke-2, ke-4, ke-5, ke-6 dan bahkan ada yang mengadakan ritual setiap malam Jum'at hingga malam ke-40. Pada hari-hari tersebut sebagian umat Islam Jawa mengadakan pembacaan surat *Yāsīn,* atau mengkhatamkan al-Qur'an dengan pembagian pembacaan oleh masing-masing peserta. Hal yang tidak ditinggalkan adalah pembacaan *tahlīl.* Sebagian di antara mereka, terkadang hanya bacaan *taḥlīl* saja. Orang Islam Jawa, saat ini, tidak menghidangkan makanan yang *rigid* atau kaku dalam ritual ini. Yang penting bagi mereka dalam ritual ini adalah pembacaan ayat-ayat suci al-Qur'an dan *kalimat al-ṭayyibah* seperti *tahlīl, taḥmīd, istighfār, ṣalawat* dan lain-lain serta mendoakan mayit. Menu makanan disesuaikan dengan kondisi perekonomian keluarga yang ditinggalkan.

Maksud dari sumber inderawi di sini adalah bahwa keputusan hukum tidak hanya mengandalkan idealisme buta tanpa mempertimbangkan fakta lokalitas umat Islam sebagai pelaku hukum. Perbedaan pandangan

Imām Shāfi'ī dan Imām Abū Ḥanīfah dalam masalah rukun wudu, perbedaan hukum jual beli tanpa ijab qabul (*mu'aṭah*), bagaimana hukum menyikapi masyarakat dalam melakukan ritual lingkaran hidup kematian yang diwujudkan dalam peringatan 3, 7, 40, 100 dan 1000 hari kematian seseorang dan lain-lain adalah aplikasi praktis dari sumber empiris tersebut. Pandangan empiris lain adalah dalam masalah perempuan. Keputusan hukum tindakan perempuan banyak di dasarkan kepada pertimbangan empiris dalam kitab kuning yaitu *khauf al-fitnah* (takut fitnah) yaitu kondisi di mana perempuan punya potensi untuk dilecehkan oleh laki-laki baik dari sisi fisik maupun seksualnya. Kitab kuning yang sering dijadikan bacaan daripada kitab kuning lainnya di pesantren, *al-Bājūrī* dan *Fatḥ al-Mu'īn* sebagai contoh menyebut suara perempuan tidak termasuk aurat atau sesuatu yang harus ditutup-tutupi atau tidak diperdengarkan serta tidak haram pula mendengarkannya. Hanya saja, keputusan hukum ini bersyarat yaitu jika pendengarnya atau si perempuan itu sendiri tidak takut fitnah atau ada orang lain yang merasa nikmat (dalam arti sahwat) dengan suara tersebut.[120]

[120] al-Bājūrī, *Ḥashiyah al-Bājūrī 'alā Ibn Qāsim al-Ghazī*, Juz 2, 97. Lihat juga penjelasan *Fatḥ al-Mu'īn* dan *Ḥāshiyah 'I'anat al-Ṭālibīn* juz 3, 260.

Khauf al-fitnah (takut fitnah) adalah fokus utama pertimbangan ketidakbolehan perempuan aktifitas di wilayah publik termasuk dalam shalat jama'ah di masjid dalam kitab kuning. Pertimbangan ini tentu tidak bisa dilepaskan dari pandangan negatif atau peyoratif atas perempuan di satu sisi serta kondisi laki-laki yang kurang bisa menahan sahwatnya jika berhadapan dengan perempuan. Kondisi sosial di satu sisi serta kognisi laki-laki di sisi lain adalah diktum pertimbangan *khauf al-fitnah* tersebut. Buktinya adalah pernyataan kitab kuning *Hamiṣ I'ānat al-Ṭa?lib̄in* bahwa hukum menutup wajah sebenarnya tidak wajib bagi perempuan. Menutup wajah bagi perempuan hanya sunnah saja. Begitu pula bagi laki-laki, sunnah *ghad al-baṣar* (menutup pandangan) dari perempuan. Menutup wajah bagi perempuan di satu sisi serta menutup pandangan bagi laki-laki di sisi lain adalah upaya untuk *sadd bab al-fitnah* (membuntu pintu fitnah). Dengan begitu, akan terjadi kemaslahatan bersama. Fitnah yang dimaksud adalah zina dan faktor pendorongnya. Logika yang dibangun oleh kitab *Hāmiṣ I'ānat al-Ṭālib̄in* adalah karena pandangan mendorong kepada pikiran. Sedangkan pikiran bisa mengarahkan pada tindakan zina. Inilah hikmah dari perintah untuk menutup pandangan dan menjaga kemaluannya dalam al-Qur'an bagi

laki-laki.[121] Karena sumber hukum empirisisme ini, ulama banyak berbeda pendapat tentang hukum mengenai perempuan, termasuk tentang suara perempuan (ada yang menganggap aurat dan ada yang tidak. Kitab kuning yang telah dijelaskan (*al-Bājūrī* dan *Fatḥ al-Mu'īn*) menganggap suara perempuan bukan aurat. Namun bagi ulama lain, suara perempuan adalah aurat. Suara perempuan dianggap lebih mendekati fitnah di banding suara gemerincing gelang kakinya.[122]

Moderatisme kitab kuning, oleh karena itu, dibangun berdasarkan dua sumber utama Islam yaitu wahyu yang termaktub dalam al-Qur'an dan Sunnah. Dua sumber utama tersebut tidak dipahami secara idealis tanpa lepas dari fakta ruang dan waktu. Kondisi sosial dan tempat ikut memberi pondasi pengetahuan terhadap hukum. Implikasi pernyataan *wa Allāh a'lam* yang hampir tertulis dalam kitab *Kifāyat al-Akhyār* atau ungkapan *wajhāni, qaulāni* dalam kitab-kitab kuning lainnya adalah pernyataan kesadaran akan adanya latarbelakang yang berbeda antara ahli hukum Islam satu dengan ahli hukum Islam lainnya.

---

[121] Shaṭa, *Hāmiṣ I'ānat al-Ṭālibīn,* juz 3, 258.

[122] Abdul Rahmān Al-Jazīrī, *Al-Fiqh 'alā Madzhāhib al-Arba'ah*, (tt: tth), Juz 5, 26

b. **Metodologi Keputusan**

Metodologi adalah cara-cara yang digunakan dalam mengelola sumber pengetahuan sehingga menjadi keputusan hukum, dalam hal ini metodologi yang digunakan sehingga menghasilkan keputusan hukum yang moderat. Metodologi yang digunakan kitab kuning tidak beda jauh dari metodologi fikih pada umumnya. Secara umum metodologi yang digunakan dalam kitab kuning adalah sebagai berikut.

Pertama, berpegang kepada pendapat imam Mazhab yaitu Imām Shāfi'ī. Kitab kuning yang diajarkan pesantren adalah kitab kuning dalam ideologi mazhab Shāfi'ī. Argumen yang digunakan juga argumen yang dibangun oleh Imām Shāfi'ī. Dalam menjelaskan keabsahan diperbolehkan menghitung hari baik dan buruk atau *petungan* misalnya, kitab Kitab kuning *Ghayat Talkhīs al-Murād min Fatāwā Ibn Ziyād* menjelaskan kebolehan *petungan* dengan catatan bahwa *petungan* tersebut tetap dilandaskan kepada kuasa Allah SWT bukan sesuatu yang lain. Orang yang melakukan *petungan* harus tetap meyakini bahwa Allah SWT adalah penentu segalanya. Pendapat inilah yang dipegangi oleh Ibn Farkakh dengan bukti perkataan dari Imām al-Shāfi'ī. Imām al-Shāfi'ī mengatakan bahwa sumber utama untuk

menentukan bahwa ahli nujum shirik atau tidak adalah ketika keyakinan ahli nujum tersebut telah menafikan peran Allah SWT. Kitab kuning *Ghayat* menjelaskan sebagai berikut.

> Ibn Farkakh berpendapat yang diambil dari perkataan Imām al-Shāfi'ī yaitu jika seorang ahli nujum (perbintangan) mengatakan dengan kondisi masih meyakini bahwa tidak ada yang mampu memberi efek kepada sesuatu kecuali Allah SWT dan ia meyakini bahwa Allah SWT memiliki kebiasaan-kebiasaan (sunnat Allah) seperti perkataannya "hal ini terjadi karena ini" namun semuanya tidak akan terjadi kecuali allah. Jika ini yang dipegangi, maka menurutku (menentukan hari baik dengan hitungan-hitungan Jawa) adalah tidak menjadi masalah dalam agama. Yang menjadi masalah adalah ketika seseorang berkeyakinan bahwa hitungan tersebut adalah penentu.[123]

Yang lebih penting adalah bahwa kitab-kitab kuning yang diajarkan pesantren adalah penyebaran dari pandangan Imām Shāfi'ī. Kitab kuning yang paling kecil *Safinat al-Najāt, Sullam al-Taufiq, Riyād al-Badī'ah, Matn al-Ghayah, Taqrīb, Fatḥ al-Qarīb, al-Minhaj al-Qawīm, Fatḥ al-Mu'īn, Fatḥ al-Wahhāb, Kifāyat al-Akhyār, Tawsīkh 'alā Ibn Qāsim, al-Bājūrī, I'ānat al-Ṭālibīn* dan lain-lain adalah satu kesatuan dengan bahasan yang serupa dalam menjelaskan hukum seperti sunnah melafalkan niat, sunnah membasuh sebagian kepala dalam

[123] Ibnu Ziyād, *Ghāyat Talkhīs al-Murād min Fatāwa Ibn Ziyad* (Beirūt: Dār al-Fikr, t.th), 206.

wudu, *qunut* shalat subuh, bersentuhan kulit laki-laki dengan perumpuan yang bukan *mahram* dan tidak ada penghalang di antara keduanya membatalkan wudu, shalat jum'at wajib empat puluh orang yang menetap di sebuah kampung,

Kedua, jika Imām Shāfi'ī tidak menjelaskan masalah yang sedang dibicarakan, maka kitab kuning akan merujuk kepada pendapat dari pengikut mazhab Shāfi'ī yang otoritatif seperti Imām Nawāwī dan Imām Rāfi'ī atau Imām Ibn Ḥajar atau Imām Ramlī. Dua orang pertama dikenal sebagai mujtahid *tarjīḥ* sementara dua orang yang disebut belakang dikenal sebagai mujtahi *fatwā.* Mujtahid *tarjīḥ* adalah ulama yang memiliki kapasitas keilmuan untuk memberi penilaian apakah suatu pendapat dianggap kuat atau lemah. Pendapat yang dinilai tersebut dalam masalah pendapat imam mazhab yang saling bertentangan atau menilai pendapat imam mazhab dengan pendapat murid-muridnya atau juga antara pendapat para imam mazhab. Di setiap mazhab mujtahid seperti ini selalu ada. Dalam mazhab Ḥanafī misalnya seperti al-Quduri dan al-Maghinānī. Dari mazhab Malikī seperti Imām Khalīl dan dari mazhab Ḥambalī seperti 'Alā al-Dīn al-Mardāwī. Sedangkan mujtahid *fatwā* (Ibn Ḥajar dan Ramlī) adalah ulama yang selalu

mengkaji, mengutip dan melestarikan pendapat serta memiliki kapasitas untuk membedakan pendapat yang kuat dan lemah. Hanya saja, ulama dalam kategori ini belum mampu menelusuri secara detil dalil serta model pengambilan hukum berupa *qiyās*.[124]

Ibn Ḥajar misalnya membolehkan kirim pahala kepada orang yang sudah meninggal. Syaikh Nawāwī al-Bantāni mengutip pandangan Ibn Ḥajar dalam kitab *Nihāyat al-Zaīn* di saat menjelaskan tentang sampainya pahala yang diberikan oleh ahli mayit kepada keluarga mereka yang meninggal. Pahala yang bisa dihadiahkan tersebut adalah seperti pahala amal kebaikan dan pahala shalat. Pernyataan Syaikh Nawāwī al-Bantāni adalah sebagai berikut.

> Telah berkata Ibn Hajar, perkataan ini diambil dari kitab *Sharḥ al-Mukhtār,* mazhab *Ahl Sunnah wa al-Jama'ah* menyatakan bahwa bagi manusia dapat menghadiahkan pahala amalnya dan juga pahala shalatnya untuk orang yang sudah maninggal dan pahala tersebut akan sampai kepada orang yang sudah meninggal tersebut.[125]

Sayyid 'Abdurrahmān bin Muḥammad bin Ḥusain, penyusun Kitab *Bughyat al-Mustarshidīn*

---

[124] Purna Siswa 2011, *Jendela Mazhab,* 19.

[125] Abī al-Mu'ṭī Muḥammad bin 'Umar Nawāwī al-Jāwī, *Nihāyat al-Zain fī Irshād al-Mubtadi'īn* (Bairūt Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyaah, 2002), 188.

misalnya menjelaskan pendapat Imām Nawāwī dalam menjawab pertanyaan tentang kebolehan orang yang tidak shalat menerima zakat. Menurut Imām Nawāwī jika seseorang tidak shalat sejak baligh, maka seseorang tidak boleh memberikan zakat kepadanya. Sebaliknya, jika seseorang meninggalkan shalat bukan sejak baligh, maka boleh memberikan zakat kepadanya. Imām Nawāwī berpendapat orang yang meninggalkan sejak baligh dianggap sebagai *safih* yaitu orang yang belum sempurna.[126]

Ketiga, meminta fatwa kepada ulama lain yang lebih tinggi dan otoritatif. Fatwa itu misalnya tentang persoalan baru yang muncul di kalangan umat Islam. Penulis kitab mengambil pendapat ulama tersebut untuk memberi keputusan hukum. Syaikh Nawāwī al-Bantānī misalnya memberikan penjelasan hukum tentang hukum kirim pahala dalam runtutan hari ke 3, 7, 40, 100 hari dan hari-hari lain dengan mengikuti fatwa seorang ulama otoritatif, mufti Makkah bermadzab Shāfi'ī, Sayid Aḥmad Zainī Dahlān.[127] Nawāwī al-Bantānī

---

[126] Sayyid 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Ḥusaīn bin 'Umar, *Bughyat al-Mustarshidīn* (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 106.

[127] Sayyid Ahmad Zaini Dahlan lahir pada tahun 1232H / 1816 M di Makkah. Zaini Dahlan memiliki banyak gelar dan julukan antaranya al-Imām al-Ajal (Imam pada waktunya), Baḥr al-Akmāl (Lautan Kesempurnaan), Faridu al-A◎ri wa al-A'wān (Ketunggalan masa dan waktunya), Shaikhu al-'Ilm wa ◎mil al-Liwā'ih (Syaikh Ilmu dan Pembawa benderanya) dan lain-lain. Beliau adalah penentang

menjelaskan masalah tersebut dalam kitab *Nihāyat al-Zaīn.* Syaikh Nawāwī adalah seorang pengikut al-Shāfi'ī abad ke delapan belas, al-Nawāwī al-Bantānī sebagai berikut.

> Mengkhususkan sedekah untuk mayit pada hari-hari tertentu adalah bagian dari kebiasaan saja sebagaimana yang telah difatwakan oleh Sayid Aḥmad Daḥlān. Telah berlaku tradisi ini di kalangan manusia dengan memberi sedekah untuk orang yang meninggal pada hari ketiga, hari ketujuh, hari kedua puluh, hari ke seratus, dan untuk setiap tahunnya seperti telah dijelaskan oleh guru kami Yūsuf al-Sumbulāwainī.[128]

Di samping kepada Sayid Ahmad Zaini Dahlān, Syaikh Nawāwī al-Bantani juga mengambil pendapat dari Syaik Yūsuf al-Sumbulāwainī yang disebutnya sebagai guru. Keduanya, Zainī Dahlan dan al-Sumbulāwainī adalah di antara guru-guru Syaikh Nawāwī dalam mazhab Shafi'ī di samping guru-guru yang lain seperti Syekh Sayyid Ahmad an-Nahrawi, Syekh Sayyid Ahmad Dimyathi, Syekh Abdulghani Bima, Syekh Abdul Hamid ad-Daghastani.[129] Para penyusun kitab kuning

---

kuat terhadap aliran Wahabi yang ada di Makkah al-Mukarramah. Beliau dikenal sebagai mufti dalam mazhab Shāfi'ī. Lihat, Amin Farih, "Paradigma Pemikiran Tawassul dan Tabarruk sayyid Ahmad Ibn Zaini Dahlan Di Tengah Mayoritas Teologi Mazhab Wahabi" Jurnal *Theologia*, Volume 27, Nomor 2, Desember 2016, 279-301.

[128] Ibid.

[129] Moh. Abid Mabrur, "Pengaruh Karya Syekh Nawawi Al- Bantani Dalam Tradisi Kajian Kitab Kuning (Kitab Klasik) Di Pesantren Buntet" dalam Jurnal *TAMADDUN*,Vol. 4 Edisi 2 Juli-Desember 2016,

yang lain juga memiliki kesamaan dengan Syaikh Nawāwī al-Bantānī.

Terkadang penyampaian penjelasan tentang suatu hukum tidak dibenarkan oleh sekelompok ulama otoritatif seperti Imām Nawāwī atau Ibn Ḥajar al-Haitamī, namun banyak diikuti oleh para pengikut kitab kuning karena ada pendapat lain yang membolehkan. Dalam masalah kebolehan memberikan zakat untuk masjid misalnya pengarang Kitab *Bughyat al-Mustarshidīn* tidak membolehkan. Hal ini diperkuat oleh pendapat Ibn Ḥajar al-Haitamī. Alasannya adalah masjid bukanlah kelompok yang berhak menerima zakat. Para penerima zakat adalah manusia yang merdeka dan muslim (*hurrun muslimun*), sementara masjid adalah benda mati tidak bergerak.[130] Pendapat ini pada praktiknya tidak dilaksanakan oleh pengikut mazhab Shāfi'ī. Sebagian di antara mereka lebih senang mengikuti pendapat Imām Qaffāl yang mengatakan bahwa makna *fi sabīli Allāh* dengan semua jalan kebaikan. Bagi Imām al-Qaffal, makna kalimat yang terdapat dalam surah al-Taubah ayat 60 tersebut bersifat umum seperti untuk membangun jembatan, memperbaiki jalan bahkan memperbaiki masjid. Zakat oleh karena itu dapat digunakan untuk kepentingan-kepentingan

[130] Ḥusaīn bin 'Umar, *Bughyat al-Mustarshidīn,* 106.

umum tersebut. Imām al-Qaffāl mengaku tidak sendiri, sebagian ulama ada yang berpendapat sama. Syaikh Nawāwī al-Bantānī dalam Tafsir *al-Munīr* menjelaskan pandangan tersebut.[131]

c. Kriteria Kebenaran

Kriteria kebenaran yang dimaksud adalah kriteria kebenaran yang digunakan dalam kitab kuning. Kebenaran kitab kuning adalah kebenaran ijtihad, suatu kebenaran yang bersifat *dhan,* yaitu kebenaran dengan keyakinan benar lebih unggul daripada keyakinan salahnya. Hal ini berbanding terbalik dengan *wahm* yaitu kebenaran dengan keyakinan salah lebih rendah daripada keyakinan benarnya. *Dhan* diilustrasikan dengan prosentasi adalah 75% benar dan 25% salah. Apabila di antara keduanya memiliki kesamaan unggul atau seimbang disebut *Shak* atau 50% kuat dan 50% lemah. Derajat yang paling tinggi adalah *yaqīn,* suatu keyakinan 100 % dengan tingkat ketidakyakinan 0%.[132] Hanya saja dalam kajian fikih tidak ada keputusan yang mencapai tingkat *yaqīn.* Hal ini sesuai dengan definisi fikih itu sendiri yaitu *al-fahm* (pemahaman) secara bahasa dan suatu ilmu yang yang membahas tentang

[131] Syaikh Muḥammad al-Nawāwī, *al-Tafsir al-Munīr li Ma'āni al-Tanzīl* (Tp: Maktabah 'Uthmāniyah, 1305 H), 328.
[132] al-Dimyaṭī, *Ḥashiyah al-Dimyāṭī 'alā Sharḥ al-Waraqāt,* 6.

hukum-hukum syariat yang berkaitan dengan perbuatan manusia dengan penetapan dalil yang dicari dari dalil-dalil yang terperinci.[133] Pada kata "yang dicari" menunjukkan aktifitas para mujtahid dalam menentukan keputusan hukum. Kata yang "dicari" adalah implikasi dari pengertian dari ijtihad itu sendiri yaitu mengerahkan segala kemampuan untuk memperoleh hukum yang terkandung dari sumber asli ajaran (al-Qur'an dan Hadis).[134] Sebagai suatu pencarian yang bersifat manusiawi, kebenaran itu bukanlah suatu hal yang *yaqīn,* tetapi *dzan.* Beberapa hal yang menunjukkan kebenaran model semacam ini adalah:

Pertama, adanya pengungkapan pendapat yang berbeda antara satu ulama dengan ulama lain dalam satu masalah, bahkan terkadang dalam mazhab lain. Contoh dalam masalah yang telah dibahas sebelumnya dalam masalah penafsiran *fī sabīli Allāh.* Sebelum menjelaskan pendapat Imām Qaffāl, Syaikh Nawāwī dalam *al-Tafsīr al-Munīr* mengungkapkan berbagai pendapat dalam masalah yang dibahas. Syaikh Nawāwī pertama-tama menjelaskan bahwa makna yang dimaksud dari *fī sabīli Allāh* hanyalah bagi mereka yang berperang di medan perang. Makna ini bersifat

---

[133] Muḥammad Nawāwī bin 'Umar al-Jāwī, *Qūt al-Ḥabīb al-Gharīb* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998), 12-13.

[134] al-Dimyaṭī, *Ḥashiyah al-Dimyāṭī 'alā Sharḥ al-Waraqāt,* 23.

umum termasuk mereka yang berperang dan mereka orang kaya. Siapa pun umat Islam baik miskin maupun kaya berhak mendapat harta zakat. Pandangan ini diikuti tidak saja oleh Imām Shāfi'ī tetapi juga oleh Imām Mālik, Isḥāq dan Abū 'Ubaīd. Setelah itu pengarang *al-Tafsīr al-Munīr* mengungkapkan pendapat imam mazhab yang berbeda yaitu Imām Abū Ḥanifah dan dua muridnya (Abū Yūsuf dan Muḥammad bin Ḥasan al-Shaibānī. Menurut Abū Ḥanifah walau umat Islam ikut berperang, tetapi yang berhak menerima zakat adalah mereka yang membutuhkan (orang miskin). Orang kaya yang berperang tidak berhak menerima zakat. Setelah itu, sang Pengarang menjelaskan pendapat yang non *mainstream*, suatu pendapat yang tidak pada umumnya sebagai orang yang berperang, tetapi dalam arti umum yaitu apa pun yang berorientasi kepada kebaikan. Ulama yang dimunculkan adalah Imām Qaffāl. Argumen Imām Qaffāl adalah teks surah al-Taubah ayat 60 dalam al-Qur'an tersebut bersifat umum dan tidak ada penjelasan konkrit dalam arti perang di medan perang. Karena bersifat umum, maka makna teks ayat tersebut bisa diperluas menjadi semua hal kebaikan termasuk pembuatan jalan, masjid, pembangunan fasilitas umum dan lain-lain. Di sebut non *mainstream* juga disebabkan

karena Imām Qaffāl keluar dari pandangan bahwa golongan penerima zakat adalah *ḥurrun muslimun,* manusia muslim yang merdeka.[135] Imām Qaffāl melampaui definisi tersebut. Jalan kebaikan dimaknai tidak saja *ḥurrun muslimun* tetapi juga yang bukan manusia seperti bangunan atau benda mati (masjid, jalan dan lain-lain).[136]

Contoh yang di atas hanya sebagian kecil eksemplar bagaimana kitab kuning mengungkapkan kebenaran dalam hukum. Kitab besar dalam mazhab Shāfi'ī dan menjadi rujukan penting, *al-Majmū'* karya Imām Muhyi al-Dīn al-Nawāwī[137] bahkan sering menyebut pandangan ulama berbeda. Penyebutan ulama berbeda ini adalah kesadaran akan ketidakmungkinan adanya kebenaran tunggal dalam hasil ijtihad. Jika Imām

---

[135] Dalam pengertian ini makna yang diperluas juga adalah guru mengaji, para pelajar dan lain-lain adalah orang yang layak menerima zakat.

[136] al-Nawāwī, *al-Tafsir al-Munīr li Ma'āni al-Tanzīl,* 328.

[137] Ada dua nama al-Nawāwī yang sering disebut yaitu Abu Zakariyā Muḥyi al-Dīn Yaḥyā al-Nawāwī adalah ulama yang hidup antara tahun 631 H-676 H). Beliau lahir di daerah Nawā, suatu daerah yang terletak di wilayah kota Hauran Syiria. Beliau disebut sebagai mujtahid *tarjīḥ* dalam mazhab Shāfi'ī. Sementara Syaikh Nawāwī al-Bantānī, penyusun *Tafsīr al-Munīr* adalah ulama abad ke 19 kelahiran Tanara Banten Indonesia. Nawāwī kelahiran Indonesia ini lahir tahun 1813 dan meninggal di Makkah al-Mukarramah tahun 1897. Banyak ulama Indonesia belajar dari Syaikh Nawāwī yang terakhir ini seperti KH. Hasyim Asy'ari, KH. Kholil Bankalan, KH. Wahab Chasbullah dan lain-lain. Kitab-kitab kuning karya beliau di baca di berbagai pesantren di Indonesia seperti *Fatḥ al-Majīd, Marāq al-'Ubūdiyah, Sullam al-Munājat, Naṣāiḥ al-Ibād, Tanqīḥ al-Qaūl,* dan lain-lain.

Nawāwī disebut sebagai mujtahid *tarjīḥ,* maka tugasnya adalah melihat melalui perspektif yang dimiliki untuk melihat berbagai pendapat tersebut yang lebih kuat. Lebih kuat yang dimaksud adalah dalam kerangka pandangan subjektifitas beliau sendiri. Dianggap subjektif karena terkadang Imām Nawāwī berbeda dengan ulama lain yang seimbang seperti Imām Rāfi'ī.[138] Contoh perbedaan di antara keduanya adalah seperti dalam masalah air yang terkena sinar matahari atau *mushammash.* Air ini menurut Imām Ramlī dihukumi makruh sebagaimana diktum-diktum kitab kuning yaitu air yang terkena panas matahari dan air tersebut berada di wadah selain emas dan perak. Argumentasinya adalah karena tempat yang terkena air panas matahari (kecuali emas dan perak) akan mengeluarkan partikel yang bisa menyebabkan penyakit *baraṣ* (belang putih pada kulit). Pandangan Imām Ramlī ini ditolak oleh al-Nawāwī. Menurutnya Hadis yang digunakan sebagai dasar hukum makruh adalah lemah (*ḍa'īf*). Bagi al-Nawāwī air yang terkena panas matahari tidak makruh secara mutlak (baik menggunakan

---

[138] Imām al-Rāfi'ī adalah salah seorang ulama yang memiliki kitab *al-Muḥarrar* suatu kitab yang kemudian di ringkas oleh Imām Nawāwī dalam suatu kitab yang diberi nama *Minhaj al-Ṭālibīn,* suatu kitab fikih yang menginspirasi munculnya banyak kitab-kitab besar. Imām al-Rāfi'ī lahir pada tahun 558-624 H).

bejana tembaga, besi atau emas dan perak).[139] Kitab *Taushīh 'ala Ibn Qāsim* atau yang dikenal dengan kitab *Qūt al-Ḥabīb al-Gharīb* karya Syaikh Nawāwī membahas dua pandangan berbeda tersebut secara detil. Kitab-kitab kuning lebih memilih pandangan Imām Rāfi'ī daripada Imām Nawāwī. Seperti pandangan kitab *Tausīkh 'alā Ibn Qāsim*, alasan makruh air terkena panas matahari adalah dua yaitu alasan *Shar'an* (alasan syariat dari Hadis) dan alasan *ṭiban* (alasan perkataan dokter).[140]

Kedua, ada ungkapan *wa Allāh a'lamu* (Allah yang paling mengetahui) dalam akhir pembahasan suatu masalah. Ungkapan ini adalah ungkapan bahwa tidak ada yang mengetahui yang paling benar pendapat siapa. Kebenaran yang mereka sepakati hanyalah bersifat *dzannī*. Kitab *al-Majmū'* misalnya selalu menampilkan kalimat ini dalam akhir perdebatan. Ketika mengulas masalah apakah perlu *muwālat* (menyambungkan segera antara satu rukun dengan rukun lainnya), pengarang kitab *al-Majmū'* menguraikan berbagai pandangan para ulama tentang dua pendapat berbeda antara yang membolehkan tidak *muwālat* (*tafrīq*) dan yang mewajibkan *muwālat*. Ulama yang

[139] Hadis tersebut adalah larangan Nabi Muhammad kepada istri beliau 'Aisyah ketika sang Isteri memanaskan air di bawah terik matahari, "*la taf'alī ya Khumairā'* (Jangan engkau lakukan itu wahai Humaira'). Hadis ini diriwayatkan oleh Imām al-Baihaqi.

[140] Nawāwī bin 'Umar al-Jāwī, *Qūt al-Ḥabīb al-Gharīb*, 8-9.

mewajibkan *muwālat* berargumen dengan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan Imam Baihaqi bahwa Rasulullah SAW melihat sahabat yang sedang shalat dan tampak di tumitnya sebesar uang dirham tidak terkena air wudu. Rasulullah SAW. lalu memerintahkan kepada sahabat tersebut untuk mengulang wudu dan shalatnya. Sementara ulama yang tidak mewajibkan *muwālat* berdalil bahwa al-Qur'an hanya memerintahkan untuk membasuh anggota wudu dan tidak mewajibkan *muwālat* serta ada Atsar yang sahih riwayat Mālik dari Nafi' bahwa Ibn 'Umar berwudu di pasar, membasuh wajah dan tangan serta mengusap kepala, kemudian Ia dipanggil untuk shalat janazah. Ibn 'Umar masuk masjid lalu mengusap dua sepatunya setelah air wudunya kering. Melihat perdebatan ini, penyusun kitab *al-Majmū'* berkomentar bahwa hadis yang digunakan oleh yang mewajibkan *muwālat* adalah lemah (*ḍa'īf*), sementara atsar yang digunakan oleh penentang *muwālat* memiliki dua riwayat yang masing-masing menunjukkan arti kesunnahan *muwālat* dan kebolehan tidak *muwālat*. Sebelum menutup pembahasan, penyusun kitab *al-Majmū'* menutup dengan kalimat *wa Allāh a'lamu*. Beginilah yang

ia lakukan di tempat-tempat lain dalam masalah yang berbeda.[141]

Kitab kuning yang lain juga memiliki tradisi yang sama. Kitab *Kifāyat al-Akhyār* sebagai misal, mengakhiri perdebatan ulama dengan mengucapkan *wa Allāh a'lam.* Penyusun kitab *Kifāyat al-Akhyār,* Taqy al-Dīn al-Ḥiṣnī misalnya dalam menjelaskan keutamaan shalat *'īd* (hari raya) antara di tanah lapang atau di masjid diuraikan secara argumentatif. Jika masjid sudah tidak kuat lagi menampung jama'ah maka shalat hari raya lebih baik dilakukan di tanah lapang. Namun, jika masjid masih bisa menampung maka shalat di masjid tentu lebih utama. Pengarang kitab *Kifāyat al-Akhyār* secara lengkap mengungkap keputusan tersebut sebagai berikut dengan akhir kalimat *Wa Allāh a'lamu*.

> Ketahuilah bahwa shalat hari raya boleh dilaksanakan di tanah lapang. Jika seseorang berada di Makkah, maka shalat di Masjidil Haram lebih utama secara pasti. Demikian pula jika seseorang berada di baitul maqdis (Masjid al-Aqsha). Jika ia berada di selain Makkah karena ada uzur seperti hujan, maka shalat di masjid lebih utama. Jika masjid sempit, yang lebih utama adalah shalat di tanah lapang, bahkan jika memaksa di masjid, hukumnya makruh. Namun, jika masjid tersebut luas (bisa menampung jamaah), maka shalat di masjid lebih utama. *Wa Allahu A'lamu.*[142]

---

[141] al-Nawāwī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab,* Juz.1, 481.
[142] al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār,* 155.

C. Sumber Rujukan Non Moderat

Yang dimaksud dengan sumber rujukan non moderat adalah teks-teks kitab kuning yang dapat berpotensi dipahami secara keliru oleh pembacanya. Teks-teks tersebut terlihat menyudutkan suatu pendapat atau menganggap praktik yang berlaku di kalangan umat Islam sebagai sesuatu yang menyimpang atau keluar dari ajaran Islam atau juga tidak ada basis argumen yang mendukungnya. Teks-teks ini terkadang dijadikan sebagai rujukan untuk menyerang kelompok lain. Teks-teks kitab kuning, terutama oleh pembaca yang tidak kritis, dianggap sebagai hasil ijtihad final oleh ulama otoritatif sehingga dianggap sebagai sesuatu yang pasti benar. Tidak lagi dianggap sebagai suatu kebenaran yang *dhannī,* tetapi diasumsikan menempati posisi *yaqīn.* Sikap non moderat yang dianggap memiliki rujukan dalam kitab kuning tersebut dapat dilihat dalam teks-teks kitab kuning dalam berbagai pengungkapan berikut.

1. Model Pengungkapan

Model-model pengungkapan berikut sering dijumpai dalam kitab kuning. Pengungkapan tersebut terkadang pula berbeda antara apa yang dilakukan oleh sebagian umat Islam dengan sebagian kitab kuning. Kenapa demikian. Pesantren adalah replika bagi pengetahuan Islam yang lengkap. Terdapat tiga kajian yang saling simbiotik, yaitu tauhid, fikih dan tasawuf. Terkadang dalam bidang tasawuf argumen

yang dibangun adalah *faḍāil al-a'mal* yaitu ibadah yang merujuk kepada keutamaan ibadah, sementara dalam bidang fikih adalah keabsahan sumber atau dalil dari ibadah tersebut. Semua keilmuan tersebut tertera dalam dalam kitab kuning dan menjadi referensi. Argumen satu kitab terkadang tidak digunakan dan mengambil argumen kitab lainnya. Seperti telah dijelaskan, posisi al-Ghazālī sebagai sosok prolifik dalam kajian fikih dan tasawuf banyak dijadikan referensi dalam ibadah umat Islam. al-Ghazālī memang hidup lebih awal daripada Imām Nawāwī dan al-Rāfi'ī, namun karya-karya al-Ghazālī menginspirasi atau menjadi bibit dari kemunculan karya-karya di bidang fikih mazhab Shāfi'ī. Karya al-Ghazālī, *al-Wajīz* sebagai misal adalah menjadi inspirasi hadirnya karya Imām Rāfi'ī yang berjudul *al-Muḥarrar.* Sementara *al-Muḥarrar* mendorong imām Nawāwī menyusun kitab *Minhaj al-Ṭālibīn* atau *al-Minhāj.* Dari *al-Minhāj* hadir banyak kitab kuning besar dalam mazhab Shāfi'ī seperti *Qūt al-Muḥtāj* karya Imām al-Adzrā'ī, *Tuḥfat al-Muḥtāj* karya Ibn Ḥajar al-Haitāmī, *Nihāyat al-Muḥtāj* karya Imām Ramlī dan *Mughni al-Muḥtāj* karya Khaṭīb al-Sharbīnī.

a. *Bid'ah Qabīḥah* atau *bid'ah Munkarah*

Bid'ah qabīḥah adalah bid'ah yang jelek. *Bid'ah* adalah tindakan seseorang dalam beragama yang tidak pernah dipraktikkan pada masa Rasulullah

SAW. Tindakan tersebut tidak ada contohnya pada masa Rasulullah SAW. baik yang dilakukan oleh Rasulullah SAW sendiri atau para sahabatnya yang diketahui oleh Beliau. Abu Muhammad 'Izzuddin bin 'Abdussalam dalam kitab *al-Qawāid al-Kubrā* menjelaskan makna bid'ah sebagai berikut.

اَلْبِدْعَةُ فِعْلُ مَالَمْ يُعْهَدْ فِي عَصْرِ رَسُوْلِ اللهِ صَلَّى اللهُ عَلَيْهِ وَسَلَّمَ

Artinya: *Bid'ah adalah melakukan sesuatu yang tidak ada (tidak terjadi) pada masa Rasulullah SAW.*[143]

Menurut 'Abdussalam, bid'ah dibagi menjadi lima, yaitu *Pertama, bid'ah wājibah*, yaitu bid'ah untuk pendukung yang diwajibkan syari'at seperti mempelajari ilmu Nahwu, Ilmu Balaghah dan lain-lain. Dengan ilmu-ilmu tersebut al-Qur'an dan Sunnah bisa dipahami. *Kedua, bid'ah muḥarramah* yaitu bi'dah yang dilarang karena bertentangan dengan al-Qur'an dan Sunnah seperti paham Jabariyah, paham Qadariyah, paham Mujassimah dan lain-lain. *Ketiga, bid'ah mandūbah*, yaitu bid'ah yang baik seperti shalat tarawih berjamaah, mendirikan sekolah, jembatan dan lain-lain. *Keempat, bid'ah makrūhah* yaitu bid'ah yang dimakruhkan seperti menghiasi masjid secara tidak wajar. *Kelima, bid'ah mubāḥah* yaitu

143 'Izzu al-Dīn 'Abd al-'Azīz bin 'Abd al-Salām, *al-Qawāid al-Kubra al-Mausūm bi Qawāid al-Aḥkām fi Iṣlāḥ al-Anām* ((Damaskus: Dār al-Qalam, Tth), Juz 2, 337.

bid'ah yang diperbolehkan seperti berjabat tangan ketika selesai sholat dan lain-lain. 'Abdussalam juga menyebut ada perkara yang diperselisihkan oleh para ulama seperti membaca *ta'awwudz* (membaca *a'udzubillahi min al-shaiṭāni al-rajīm*) membaca bismilah dalam shalat. Sebagian ulama mengatakan melakukan dua hal tersebut adalah *bid'ah makrūḥah* dan sebagian ulama lain menyebutkan sebagai sunnah yang dilakukan oleh Nabi Muḥammad SAW.[144] 'Abdussalam melihat ada *bid'ah* yang tidak bisa dimasukkan dalam lima kategori tersebut. 'Abdussalam hanya menyebut dua contoh (*ta'awwudz* dan *basmalah* dalam shalat). Contoh-contoh bisa bertambah sesuai dengan persoalan yang dihadapi umat Islam. Persoalan yang menjadi perdebatan ulama, secara tersirat, jangan tergesa-gesa untuk dikatakan sebagai *bid'ah* yang *muḥarramah, makrūḥah* dan lain-lain.

Bid'ah Qabīḥah dalam bahasa kitab kuning ini dalam kategori yang dibuat oleh Shaikh Abdussalam adalah *bid'ah muḥarramah, bid'ah* yang diharamkan. Penyusun kitab *Fatḥ al-Mu'īn* mengomentarai ibadah shalat yang dikenal dengan shalat *Raghāib*, shalat *Nishf al-Sha'bān* dan shalat hari *'Ashurā'* adalah *bid'ah qabīḥah.* Hadis yang menunjukkan perintah shalat tersebut adalah

[144] Ibid., 337-339.

hadis *mauḍū'* (hadis palsu). Penyusun kitab *Fatḥ al-Mu'īn* juga mengatakan.

Syaikh kami seperti Ibn Shuhbah dan lainnya mengatakan bahwa paling jeleknya shalat sunnah adalah yang ditradisikan di sebagian wilayah seperti shalat lima rakaat pada Jum'at akhir bulan Ramadhan setelah shalat tarawih. Dengan melakukan shalat tersebut, ia menyangka akan dapat menghapus dosa shalat setahun atau seumur hidup dari shalat yang ditinggalkan. Ibadah ini adalah haram.[145]

Hal serupa dinyatakan oleh penyusun kitab *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim,* Imām Nawāwī. Imām Nawāwī menjelaskan shalat *Raghāib* sebagai *bid'ah munkarah. Bid'ah munkarah* dan *bid'ah qabīḥah* dalam makna yang sama yaitu *bid'ah muḥarramah* dalam kategori Syaikh 'Abdussalam di atas. *Sharḥ Ṣaḥ īḥ Muslim* menjelaskan masalah tersebut sebagai berikut.

Ulama berhujjah atas dibencinya sholat yang dianggap bid'ah yang disebut shalat *raghāib,* semoga Allah memerangi orang yang melakukannya dan membuat hal baru ini karena ini adalah *bid'ah munkarah* suatu *bid'ah* yang sesat dan kebodohan. Di dalamnya banyak kemungkaran yang nyata. Sekelompok ulama telah menyusun karya yang indah untuk mencela dan menyesatkan pelaku dan orang yang mengadakannya. Dalil-dalil yang menjelaskan kejelekan, kebatilan

145 al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn,* 34.

dan kesesatan pelakunya terlalu banyak untuk diungkapkan.[146]

Dalam masalah *muballigh* (seseorang yang membantu imam shalat pada saat perpindahan dari satu rukun ke rukun yang lainnya dengan mengucap takbir atau *tasmī'*, mengucap *sami'a Allāh liman ḥamidahu*), kitab *Fatḥ al-Mu'īn* menjelaskan dalam rangkain sebagai berikut. Jika suara imam tidak terdengar oleh makmum, posisi *muballigh* disunnahkan, namun jika makmum sudah mendengar suara imam, maka *muballigh* tersebut adalah *bid'ah munkarah.* Penyusun kitab *Fatḥ al-Mu'īn* bahkan menyebut hukum *bid'ah munkarah* tersebut telah disepakai oleh imam yang empat.[147]

Dalam bidang akidah kata yang digunakan juga *mubtadi'* atau orang yang berbuat *bid'ah.* Kitab *al-Qawāid al-Kubrā* menegaskan bahwa aliran-aliran

[146] al-Nawāwī, *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥi al-Nawāwī* (Mesir: Maṭba'ah al-Miṣriyah bi al-Azhar, 1929), Juz 8, cet. 1, 20.
[147] al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, 34.

yang muncul seperti Qadariyah,[148] Jabariyah,[149]

[148] Aliran Qadariyah disebarkan pada akhir masa sahabat oleh Ma'bad al-Juhani, Gilan al-Damisqi dan Yunus al-Ashwari. Mereka menyebarkan paham yang menolak adanya penyandaran sifat baik dan buruk kepada qadar. Artinya baik dan buruk ditentukan oleh manusia seutuhnya, bukan oleh Tuhan. Paham ini kemudian dikembangkan oleh Waṣil bin 'Aṭā', salah satu murid Ḥasan al-Bisri. Waṣil memiliki murid terkenal yang dianggap sebagai imam pada masa Bani Abbasiyah terutama pada masa Khalifah al-Manshur yaitu Amrun ibn 'Ubaid. Paham Qadariyah ini kemudian terefleksi secara sistematis dalam paham yang disebut oleh banyak masyarakat sebagai aliran Mu'tazilah karena Waṣil memisahkan diri dari pengajian atau paham gurunya Ḥasan al-Baṣrī. Lihat, Muhammad bin Abdul Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* Terj. Asywadie Syukur (Surabaya: Bina Ilmu, 2006), Buku 1, 22-23.

[149] Jabariyah berasal dari kata *al-jabr* atau menolak. Maksudnya adalah menolak semua perbuatan berasal dari manusia. Bagi paham Jabariyah, semua tindakan manusia adalah dari Allah SWT dan manusia tidak ikut campur di dalamnya. Manusia dipandang oleh Jabariyah tidak memiliki perbuatan. Jabariyah sesungguhnya inilah yang disebut oleh al-Shahrastani sebagai jabariyah murni. Mereka yang masih menganggap ada usaha manusia (*al-kasbu*) walau usaha manusia tidak membatasi tidak bisa disebut sebagai kelompok Jabariyah. Di antara tokoh paham ini adalah Jaham ibn Shafwan, tokoh Jabariyah murni. Di antara pendapatnya adalah makhluk tidak memiliki sifat yang sama dengan Allah. Allah maha kuasa dan berbuat dan menciptakan. Manusia tidak memiliki kekuasaan sedikitpun. Ia juga mengakui Ilmu Allah bukan sifat Zat-Nya. Sesuatu yang belum diwujudkan, tidak diketahui Allah. Lihat. Muhammad bin Abdul Karim al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* Terj. Asywadie Syukur (Surabaya: Bina Ilmu, 2006), Buku 1, 71.

Murji'ah[150] dan Mujassimah[151] adalah kelompok pelaku *bid'ah muḥarramah.*[152] Empat aliran ini ada dalam ajaran Islam dan selalu dibahas sebagai aliran dalam Islam pada matakuliah ilmu kalam atau teologi Islam. Dimasukkannya empat aliran tersebut dalam bahasan ilmu kalam berimplikasi dua hal, *pertama*, empat aliran tersebut adalah bagian dari Islam. Sebagai bagian dari Islam, empat aliran tersebut perlu dikaji. Hanya saja sang pelajar atau mahasiswa perlu memahami bahwa tanggapan atas empat aliran tersebut tidak sama, ada yang menganggapnya menyimpang dan ada yang menganggap bagian dari perjalanan sejarah pemikiran manusia dalam beragama. *Kedua,* empat aliran tersebut adalah aliran sesat dalam Islam

---

[150] Murji'ah berasal dari kata *irja'* yang bermakna penangguhan atau pengharapan. Pada makna penangguhan inilah kelompok murji'ah disematkan. Kelompok murji'ah menangguhkan perbuatan dari niat dan balasan. Mereka juga bahwa iman tidak terganggu oleh berpuatn maksiat dan demikian pula ketaatan berpengaruh kepada kekafiran. Ada yang mengatakan kelompok murji'ah adalah penundaan kepemimpinan 'Ali dari yang pertama menjadi yang keempat. Di antara tokoh murji'ah adalah Yunus ibn 'Aun an-Numairi, 'Ubaid al-Mukta'ib, Ghassan al-Kafi dan Abu Tsauban al-Murji'i. Al-Syahrastani menyebut tokoh-tokoh ini dengan sebutan Murji'ah murni. Lihat, al-Shahrastani, *al-Milal wa al-Nihal,* 174-177.

[151] Mujassimah adalah kelompok yang mengatakan bahwa Allah SWT memiliki *jisim* (fisik seperti fisik manusia). Kelompok Mujassimah mengakui Allah SWT memiliki bentuk seperti bentuk manusia. Pandangan seperti ini muncul karena ada ayat-ayat dalam al-Qur'an yang menjelaskan Allah SWT memiliki fisik seperti manusia seperti tangan, wajah dan lain-lain.

[152] 'Abd al-Salām, *al-Qawāid al-Kubra,* 338.

dan umat Islam harus tahu kenapa kesesatan itu terjadi sembari menunjukkan aliran mana yang benar. Dua implikasi tersebut ditentukan oleh referensi atas agama yang dimiliki oleh pengajar teologi Islam atau ilmu kalam tersebut. Yang pasti adalah sebagai bagian dari sejarah Islam, empat aliran tersebut selalu diperkenalkan. Di antara perbedaan prinsipil dari empat aliran tersebut adalah dalam hal kebebasan manusia (*free will*) ketika di hadapkan pada kuasa Tuhan dan apakah Allah SWT perlu diberi sifat atau tidak (apakah pemberian sifat dari manusia justru mengurangi kemutlakan Allah SWT itu sendiri) serta apakah Allah SWT bisa dilihat dengan mata telanjang di akhirat atau tidak.

b. *Ahl al-Ḍalālah*

Yang dimaksud dengan *ahl al-ḍalālah* adalah orang-orang yang sesat. Kitab *Hashiyah al-Dimyāṭī ʻala Sharḥ al-Waraqāt* menjelaskan kelompok ini dalam beberapa kelompok, yaitu pertama, kelompok Nasrani karena menganggap Tuhan ada tiga. Kedua, kelompok Majusi karena menganggap ada dua asal usul alam semesta yaitu cahaya (*al-nūr*) dan kegelapan (*al-ẓulmah*). Ketiga, orang-orang kafir karena tidak memusrikkan Allah SWT serta mengingkari adanya kebangkitan akhirat dan keempat adalah kelompok orang-orang yang

menyimpang dari kebenaran (*mulḥidīn*). Kelompok yang terakhir ini adalah kelompok yang menafikan ada sifat bagi Allah SWT, tidak mengakui bahwa Allah menciptakan perbuatan pada makhluk dan tidak mengakui bahwa Allah SWT dapat dilihat besok di akhirat. Pada kelompok satu hingga ketiga adalah kelompok non Muslim (Nasrani, Majusi dan Kuffar), namun untuk kelompok yang keempat, kelompok *mulḥidīn* adalah kelompok dalam Islam. *Mulḥidīn* diterjemahkan dengan *al-mail 'an al-istiqomati* yaitu condong menjauh dari lurus. Kitab *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī* menyebut empat kelompok sebagai *ahl al-zalālah.*[153]

Kelompok *Mulḥidīn* seperti keterangan kitab *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī* adalah mereka yang tidak mengakui ada sifat bagi Allah SWT. Di antara kelompok penganut model ini adalah Mu'tazilah, suatu aliran dalam Islam yang pernah menjadi mazhab besar di masa Abbasiyah.[154] Kejayaan

---

[153] al-Dimyaṭī, *Ḥashiyah al-Dimyāṭī,* 23-24.

[154] Mu'tazilah adalah suatu aliran yang awal kalinya dinisbahkan kepada Wasil bin 'Aṭā' karena berpisah dari gurunya Ḥasan Basrī. Kelompok Mu'tazilah disamakan dengan kelompok Qadariyah, suatu aliran dalam Islam yang menganggap bahwa manusia memiliki kemampuan dalam bertindak. Aliran Mu'tazilah banyak dipengaruhi oleh gagasan filsafat. Nama yang disukai oleh golongan ini sebenarnya adalah *ahl al-'adl wa al-tawḥīd* (golongan keadilan dan tauhid). Mu'tazilah disebut pula sebagai *mu'aṭṭilah* atau orang yang mengosongkan sifat Tuhan atau meniadakan sifat Tuhan. Peniadaan sifat Tuhan ini muncul karena konsep ajaran intinya adalah tentang keesaan Tuhan. Keesaan Tuhan berarti ketiadaan sifat-sifat Tuhan sebagai yang *qadīm.*

Islam atau yang disebut sebagai *the golden age* (masa keemasan Islam) bahkan di antaranya adalah terjadi pada masa aliran ini yaitu pada masa Harun al-Rashid yang mulai memerintah tahun 786 M hingga akhir pemerintah Khalifah al-Ma'mūn yang memerintah hingga tahun 833 M. Pada masa al-Ma'mūn bahkan menjadikan Mu'tazilah sebagai mazhab resmi negara. Baghdad di masa ini sungguh menjadi pusat peradaban ilmu pengetahuan terbesar saat itu. Lembaga Baitul Hikmah didirikan untuk menjadi lembaga penerjemahan berbagai kitab serta lembaga penelitian bergengsi.[155] Akhir dari aliran Mu'tazilah setelah berganti dengan Asy'ariah atau Ahlussunnah Waljamaah adalah awal dari kurangnya gairah ilmu pengetahuan.

Hadis tentang kesesatan juga sering dijadikan rujukan. Di antaranya adalah hadis yang diriwayatkan oleh Abu Dawud dan al-Tirmidzi sebagai berikut.

فَإِنَّهُ مَنْ يَعِشْ مِنْكُمْ بَعْدِى فَسَيَرَى اخْتِلاَفًا كَثِيْرًا فَعَلَيْكُمْ بِسُنَّتِى وَسُنَّةِ الْخُلَفَاءِ الْمَهْدِيِّيْنَ

al-Qur'an oleh karena itu bukan sebagaimana yang diakui Asy'ariyah sebagai yang *qadīm*, al-Qur'an adalah makhluk. *Kalām Allāh* adalah makhluk yang dijadikan di saat diperlukan. *Kalām* Tuhan tidak ada pada Zat Tuhan, tetapi ada di luar Zat. Akibat prinsip keesaan Allah SWT juga, Mu'tazilah tidak mengakui bahwa makhluk dapat dilihat di akhirat. Lihat, A. Hanafi, *Pengantar Theology Islam* (Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1995), 76-77.

[155] https://id.wikipedia.org/wiki/Harun_Ar-Rasyid

الرَّاشِدِيْنَ تَمَسَّكُوا بِهَا وَعَضُّوا عَلَيْهَا بِالنَّوَاجِذِ وَإِيَّاكُمْ وَمُحْدَثَاتِ الأُمُوْرِ فَإِنَّ كُلَّ مُحْدَثَةٍ بِدْعَةٌ وَكُلَّ بِدْعَةٍ ضَلاَلَةٌ. (رواه أبُو داود والترمذي)

Artinya: *sesungguhnya, barangsiapa di antara kalian yang hidup setelahku, maka akan melihat berbedaan yang banyak. Oleh karena itu, berpeganglah kalian kepada sunnahku dan sunnah para khalifah al-mahdiyyin dan al-rasyidin. Berpeganglah kalian dengan sekuat tenaga kalian. Takutlah kalian dengan sesuatu yang baru, karena setiap yan baru itu adalah bid'ah dan setiap bid'ah adalah sesat.*

Kata *ḍalālah* pada hadis di atas diletakkan untuk memberi penjelas atas *bid'ah* yang dianggap sesat. Mahrus Ali, seseorang yang mengaku mantan kiai NU, adalah sosok yang paling intens dalam menjelaskan kesesatan banyak orang yang dianggapnya sebagai pelaku *bid'ah*. Mahrus Ali menulis berbagai buku, di antaranya adalah buku *Sesat Tanpa Sadar.* Dalam buku ini, ia menulis

Orang yang membagi bid'ah menjadi dua, bid'ah hasanah dan bid'sayyi'ah, beralasan dari perkataan sahabat Umar bin al-Khathab terkait dengan shalat tarawih secara berjama'ah yang dilakukan pada bulan Ramadhan, "ini adalah sebaik baik bid'ah". Jika kemudian ada yang membagi bid'ah, berdasar ungkapan dari sahabat Umar bin al-Khatthab ini, menjadi baik dan buruk hanyalah dilakukan oleh orang yang tidak mengerti agama dan bahasa, menentang akal yang sehat dan dalil sunnah.

1. Mengapa dikatakan mereka sebagai orang yang tidak mengerti bahasa dan agama? Sahabat Umar bin al-Khatthab mengemukakan ungkapan

demikian, karena peristiwa shalat tarawih secara berjama'ah yang disaksikannya saat itu belum pernah terjadi sebelumnya yaitu semaraknya seseorang untuk melakukan shalat tarawih secara berjama'ah pada bulan Ramadhan. Jumlahnya saat itu cukup banyak belum pernah disaksikan sebelumnya. Setelah sebelumnya mereka terpisah di berbagai bagian masjid, tidak berkumpul dalam satu masjid. Sahalat tarawih secara berjama'ah sendiri sudah dilakukan oleh Rasulullah SAW bersama para sahabatnya, sahabat Umar bin al-Khatthab sendiri tidaklah membuat raka'at shalat tarawih baru sehingga dikatakan bid'ah hasanah, salat tarawih secara berjama'ah yang dilakukan sahabat Umar bin al-Khatthab sama dengan yang dilakukan Nabi SAW.[156]

c. *Lā Yaṣiḥḥu*

Lā yaiḥḥu adalah kalimat untuk mengungkapkan tidak sahnya suatu tindakan yang dilakukan oleh seseorang baik dalam satu mazhab atau berbeda mazhab. Implikasi yang muncul adalah ketidakbolehan seseorang mengikuti atau menjadikan orang yang dianggap tidak sah tersebut sebagai panutan atau melakukan kegiatan bersamanya. Kitab Fatḥ al-Mu'īn misalnya menjelaskan tidak sahnya orang yang bermazhab Shāfiī mengikuti atau menjadi makmum yang menurut keyakinan dalam mazhab Shāfi'ī sang imam shalatnya batal seperti

[156] Mahrus Ali, *Sesat Tanpa Sadar* (Surabaya: La Tasyuki Press, 2010), 27.

memegang kemaluan. Hal ini terjadi karena dalam mazhab Ḥanafī memegang kemaluan sendiri tidak membatalkan wudu, sementara dalam mazhab Shāfi'ī, memegang kemaluan dengan telapak tangan adalah membatalkan wudu. Kitab Fatḥ al-Mu'īn menjelaskan

> Tidah sah menjadi makmum kepada imam yang menurut makmum imam tersebut batal shalatnya. Hal ini seperti pengikut mazhab Shāfi'ī menjadi makmum kepada imam yang bermazhab Ḥanafī yang menyentuh kemaluannya.[157]

Kitab *Kifāyat al-Akhyār* bahkan mengutip suatu pendapat dari Abū Isḥāq bahwa shalat sendiri, tidak jama'ah, lebih utama daripada shalat di belakang imam yang bermazhab Ḥanafī. Kitab *Kifāyat al-Akhyār* mengungkapkan hal tersebut berkaitan dengan masalah shalat jama'ah. Shalat jama'ah di masjid yang banyak jumlah jamaah adalah lebih utama daripada masjid dengan jumlah sedikit jamaah. Umat Islam sebaiknya mencari masjid dengan jumlah jamaah terbanyak walaupun jauh dari rumah. Hanya saja kebaikan ini tidak berlaku pertama, jika masjid yang dekat dengan rumah akan menjadi kosong karena ditinggal dan kedua karena imam di masjid yang jumlah jamaahnya banyak tersebut adalah pelaku *bid'ah* seperti kelompok Mu'tazilah atau pengikut

[157] al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, 38.

mazhab Ḥanafī dan juga yang bermazhab Mālikī.[158] Kitab tersebut menyamakan antara mazhab fikih Ḥanafi dengan kelompok Mu'tazilah dalam hal *bid'ah.* Kitab *Fatḥ al-Wahhāb* juga menjustifikasi hal yang sama yaitu menganggap sama kelompok mazhab Ḥanafi dengan orang fasik dengan alasan tidak mengakui hal yang wajib dalam shalat sebagai hal wajib seperti tidak wajibnya membaca *al-Fātiḥah* dalam shalat. Bagi mazhab Ḥanafi, *al-Fātiḥah* bisa diganti dengan ayat al-Qur'an lainnya. Sama dengan kitab *Kifāyat al-Akhyār,* penyusun kitab *Fatḥ al-Wahhāb* juga mengutip perkataan al-Ruyyānī bahwa shalat sendiri (tidak jamaah) lebih utama daripada bermakmum kepada pelaku *bid'ah* atau penganut mazhab Ḥanafi.[159]

Kitab *'I'ānat al-Ṭālibīn* juga menjelaskan bahwa pengikut Shāfi'ī tidak boleh bermakmum kepada imam yang tidak membaca *basmalah* (mazhab Mālikī menganggap makruh membaca *basmalah. Basmalah* bagi mereka bukan bagian dari surah *al-Fātiḥah*) dalam shalat sekalipun imam tersebut adalah *imām a'ẓam* (imam besar) maupun penggantinya. Menurut kitab *I'anat al-Ṭālibin* inilah pendapat yang *mu'tamad* dan telah ditashih

[158] al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār,* 133.
[159] Ibid.

oleh kebanyakan para ulama dan telah dipastikan oleh sekelompok ulama fikih.[160]

Kitab *Mughni al-Muḥtāj* mengomentari ketidakbolehan menjual buku-buku milik orang kafir, sihir, nujum (ilmu perbintangan), permainan sulap dan termasuk buku filsafat. Kitab *Mughni al-Muḥtāj* menganjurkan agar buku-buku tersebut di hancurkan. Alasannya adalah karena buku tersebut tidak ada manfaat dan haram mempelajarinya. Kalimat lengkapnya adalah sebagai berikut.

> Tidak sah menjual kitab-kitab kafir, sihir, ilmu perbintangan, ilmu sulap dan filsafat sebagaimana yang telah kukuh dalam keterangan kitab *al-Majmū'*. Pengarang kitab *Majmū'* mengatakan wajib menghancurkan kitab-kitab tersebut karena haram mempelajarinya. [161]

Mempelajari filsafat juga dianggap tidak boleh sebagaimana ketidakbolehan membeli kitab-kitab yang berisi kajian filsafat. Pengarang kitab *Mughni al-Muḥtāj* mengutip pendapat Imām al-Nawāwī tentang keharaman mempelajari kitab-kitab yang telah disebutkan. Imām al-Nawāwī dan Ibn Ṣalāḥ seperti dijelaskan dalam kitab *Sullam al-Munawraq* dalam hal kebolehan belajar ilmu mantiq (salah satu cabang dari kajian filsafat) adalah ulama yang mengharamkan belajar filsafat. Al-Ghazālī, di

[160] Shaṭa, *I'ānat al-Ṭālibīn,* Juz. 2, 41.

[161] Muḥammad bin Aḥmad al-Khaṭīb al-Sharbīnī, *Mughni al-Muḥtāj ilā Ma'rifati Alfādz al-Minhāj* (Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1997), juz. 2, 18.

satu sisi adalah orang yang membolehkan belajar filsafat. Baginya, keilmuan seseorang tidak akan bisa dipercaya jika tidak memahami filsafat. Dua pendapat ini (yang boleh dan tidak boleh) bukanlah pendapat yang masyhur. Pendapat yang masyhur adalah tergantung kepada siapa yang belajar. Jika yang belajar adalah mereka yang sempurna akalnya dan diniatkan untuk memahami al-Qur'an dan Hadis justru diperbolehkan, karena tujuan mereka adalah mengungkapkan kebenaran dari dua sumber hukum utama agama Islam.[162]

d. *Kufri*

Kata *kufr* biasanya tidak berdiri sendiri, tetapi beriringan dengan kata lainnya yang menunjukkan kesalahan perbuatan yang dilakukan seperti *bid'ah qabīḥah* atau *ḍalāl* (sesat). Kata *kufr* adalah kata yang menunjukkan lawan dari *īmān* (percaya). Ketika menjelaskan masalah shalat malam di separuh akhir sepertiga malam. Kitab *al-Minhāj al-Qawīm* menjelaskan suatu hadis *ṣaḥīḥ* bahwa Allah SWT turun setiap malam ke langit dunia ketika datang sepertiga malam yang akhir. Allah SWT berfirman siapa yang memanggilkan, maka aku akan menjawabnya, siapa yang memintaku, aku akan memberinya dan siapa yang meminta ampun, akan

[162] Aḥmad al-Damanhurī, *Īḍāḥ al-Mubhām min Ma'āni al-Sullam* (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 5.

aku ampuni. Hadis ini menyebut kata "turun". Turun menurut kitab *al-Minhāj al-Qawīm* adalah bukan makna sesungguhnya. "Turun" artinya bisa turun perintahkan, turun malaikat-Nya atau turun rahmat-Nya. Kata "turun" untuk menunjukkan dekatnya Allah SWT kepada hambanya. Kitab *al-Minhāj al-Qawīm* menyebut orang yang tidak memaknainya secara kiasan, tetapi memaknainya secara apa adanya dengan meyakini bahwa Allah SWT bersifat seperti manusia yang turun sebagaimana turunnya manusia adalah kafir.[163]

Hukum kafir disebabkan keyakinan mereka pada bentuk tubuh Allah SWT yang menyerupai tubuh manusia. Allah SWT ditafsiri memiliki arah (*jihhah*) dan tubuh (*tajsīm).* Ayat-ayat yang digunakan dalil adalah seperti surat Ṭhā ayat 5,[164] al-Rahmān ayat 27,[165] dan al-Fatḥ ayat 10.[166] Bagi kitab *al-Minhāj al-Qawīm* pemaknaan *jihhah* dan *tajsīm* diproduksi oleh sebagian ulama *khalaf* , bukan dari ulama *salaf.* Ulama *salaf* dalam memaknai ayat ayat tersebut secara pasrah, dipasrahkan maknanya kepada Allah SWT. Teks kitab *al-Minhāj al-Qawīm* adalah sebagai berikut.

---

[163] Shihāb al-Din Abu al-'Abbās bin Muḥammad bin Ibn Ḥajar al-Haitāmī, *al-Minhāj al-Qawīm* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000), 144.

[164] "Allah SWT yang memiliki sifat kasih sayang di atas 'arsy bersinggasana."

[165] "dan tetap wajah Tuhanmu."

[166] "Tangan Allah SWT, di atas tangan-tangan mereka."

Memasrahkan ilmunya kepada Allah SWT adalah jalan ulama salaf. Mereka memilih pendapat ini karena tidak terjadi pada masa mereka kesesatan yang jelek (*al-ḍalālāt al-shanī'ah*) dan *bid'ah qabīḥah*. Mereka tidak ada keperluan untuk mendalami masalah ini. ketahuilah bahwa imam Qorafī dan lannya telah menceritakan dari Shāfi'ī, Mālik, Aḥmad dan Abī Ḥanīfah pendapat tentang kafirnya orang yang mengatakan tentang *jihhah* dan *tajsīm* bagi Allah SWT.[167]

Kitab *Kifāyat al-Nabīh Sharḥ Tanbīh* memiliki kesamaan dengan kitab *al-Minhāj al-Qawīm* ketika mengomentari dilarangnya mengikuti imam yang dianggap kafir. Di antara orang yang dianggap kafir dari golongan umat Islam adalah orang yang mengakui bahwa al-Qur'an adalah makhluk, orang yang tidak mengakui adanya takdir dan orang yang mengakui bahwa Allah SWT duduk sebagaimana makhluk (*tajsīm*). Menjadi makmum dari imam yang berpandangan bahwa al-Qur'an adalah makhluk dan orang yang memaknai ayat al-Qur'an secara apa adanya bukti teks seperti sebagaimana pandangan ulama *khalaf* adalah tidak sah. Kitab *Kifāyat al-Nabīh* menjelaskan sebagai berikut.

ومن كفرناه من أهل القبلة: كالقائلين بخلق القرآن، وبأنه لا يعلم المعدومات قبل وجودها، ومن لا يؤمن بالقدر، وكذا من يعتقد أن الله جالس على العرش؛ كما حكاه القاضي الحسين هنا عن نص الشافعي

[167] al-Haitāmī, *al-Minhāj al-Qawīm*, 144.

> Orang tidak boleh shalat di belakang orang yang kami kafirkan dari kalangan umat Islam, seperti orang yang mengatakan bahwa al-Qur'an adalah makhluk, dan mengatakan bahwa Allah SWT tidak mengetahui yang tidak ada sebelum sesuatu itu ada, serta orang yang tidak percaya kepada takdir. Kafir pula orang yang meyakini bahwa Allah SWT duduk di atas singgasana sebagaimana diceritakan dari Qaḍi Ḥusain dari pernyataan Imām al-Shāfi'ī.[168]

Orang yang dikafirkan dalam teks kitab *Kifāyat al-Nabīh* adalah umat Islam. mereka adalah orang yang shalat menghadap kiblat. Hanya saja mereka berbeda pendapat dalam masalah teologi. Kaum Mu'tazilah adalah aliran yang mengakui bahwa al-Qur'an adalah makhluk. Aliran ini pernah tercatat dalam sejarah peradaban kecemerlangan umat Islam, terutama pada masa al-Makmun. Teks ini juga mengkafirkan kelompok *tajsīm,* suatu kelompok yang disebut oleh kitab *al-Minhāj al-Qawīm* kelompok umat Islam dari golongan *khalaf* (setelah abad ke 4 Hijriah).

Ketika membicarakan masalah perbuatan manusia yang dihubungkan dengan firman Allah SWT, *Allah SWT yang menciptakan kalian dan apa pun yang kalian lakukan* (as-ṣaffāt ayat 96), kitab *Fatḥ al-Majīd* menjelaskan pelaku *bid'ah* dan *fāsiq* serta

[168] Abu al-'Abbās Najm al-Dīn Aḥmad bin Muḥammad Ibn Rif'ah, *Kifāyat al-Nabīh Sharḥ Tanbīh* (Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2009), Juz. 4, 24.

siapa yang bisa disebut kafir dalam hubungan keyakinan mereka. Orang yang berkeyakinan bahwa sesuatu tidak bisa memberi efek apa pun kepada sesuatu yang lain, hanya saja, sesuatu itu diberi kekuatan oleh Allah SWT untuk memberi efek, maka orang itu adalah orang *fāsiq* dan pelaku *bid'ah.* Hal ini seperti siapa yang mengakui bahwa pisau tidaklah bisa memotong sesuatu, tetapi pada pisau diberi kekuatan oleh Allah SWT untuk bisa digunakan memotong, maka keyakinan model begini tidak benar. Kekuatan dari Allah SWT itulah yang menjadi sebab sesuatu terpotong. Jika seseorang memiliki keyakinan seperti halnya keyakinan para filsuf, bahwa sesuatu bisa memberi akibat dan sesuatu itu memberi efek pada dirinya, maka orang tersebut adalah *kāfir.* Para filsuf percaya pada hukum sebab akibat. Api memiliki kekuatan membakar. Kertas terbakar oleh api yang memang sifat api adalah membakar. Terbakarnya kertas adalah akibat dari api tersebut. Kitab *Fatḥ al-Majīd* mengatakan.

Barangsiapa yang memiiki keyainan bahwa sesuatu dari beberapa sebab bisa memberi efek dalam dirinya sendiri, seperti pandangan para filsuf, maka ia adalah *kāfir* tanpa perdebatan ulama.[169]

[169] Muḥammad Nawāwī bin 'Umar al-Jāwī, *Fatḥ al-Majīd fi Sharḥ al-Dur al-Farīd* (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), 19.

Pandangan para filsuf seperti al-Fārabī dan Ibn Sīnā yang mengatakan bahwa tidak ada kebangkita jasmani di akhirat juga dianggap sebagai *kāfir* kitab *Fatḥ al-Majīd,* walau sebenarnya pandangan demikian hanyalah hasil ijtihad sebagaimana diungkapkan oleh Ibn Rusyd dalam Kitab *Taḥāfut Taḥāfut al-Falāsifah.* Kitab *Fatḥ al-Majīd* menjelaskan.

> Barangkali yang mendorong kepada suatu keyakinan bisa menjadi *kāfir* adalah karena ia mengingkari kebangkitan jasmani di akhirat. Hal ini disebabkan karena menyalahi kebiasaan.[170]

2. Rasionalitas Keputusan

Rasionalitas keputusan seperti yang telah dijelaskan dalam sub bab moderatisme dalam kitab kuning merupakan kemasuk-akalan suatu diktum hukum. Rasionalitas mencakup alasan adanya hukum yang berbicara tentang sumber, metodologi dan kriteria kebenaran.

a. Sumber

Sumber dari pandangan *bid'ah qabīḥah, ḍalālah* dan *lam yaṣiḥḥa* dalam kitab kuning adalah al-Qur'an dan Sunnah sebagaimana pandangan moderat dalam bidang-bidang lainnya. Al-Qur'an dan Sunnah dipahami dalam pemahaman yang lebih condong kepada *fiqh oriented* di banding

[170] Ibid.

nuansa esoterisnya. Esoteris yang dimaksud adalah sisi ibadah yang menunjukkan sisi kehambaan manusia dengan melakukan ritual yang payung legalitasnya bersifat umum. Nilai esoteris diambil biasanya untuk daerah-daerah dengan kultural periferal yang jauh dari titik pusat peradaban Islam, Makkah dan Madinah. Masalah shalat *Niṣf al-Sha'bān* sebagai misal yang dianggap *bid'ah qabīḥah* dalam berbagai kitab kuning, justru dianjurkan oleh Imām al-Ghazālī dalam kitab *Iḥyā' Ulūm al-Dīn.* Al-Ghazālī berargumen dengan suatu hadis yang dianggap sebagai hadis *ḍa'īf* oleh ulama lain. Problem masalah ini adalah pandangan yang berbeda dalam menyikapi suatu hadis, namun mereka sama-sama bersumber kepada hadis Nabi Muhammad SAW. Imām al-Ghazālī juga berasal dari daerah Persia, suatu daerah periferal Islam dengan situasi dan kondisi yang berbeda dengan di pusat Islam. al-Ghazālī menganjurkan umat Islam untuk melakukan shalat *Niṣf al-Sha'bān* dengan tata cara dilaksanakan 100 rakaat dengan salam setiap dua rakaat. Bacaannya adalah al-Fātiḥah dan surat al-Ikhlāṣ setelahnya sebanyak 11 kali di setiap rakaat. Shalat ini juga bisa dilakukan 10 rakaat hanya saja setiap rakaat bacaan surat al-Ikhlāṣ sebanyak 100 kali. Al-Ghazālī menyebut shalat ini dengan shalat *al-khair,* suatu shalat

yang menurut al-Ghazālī, banyak dilakukan oleh para ulama salaf. Mereka berkumpul dan melaksanakannya secara berjamaah.[171]

Hadis yang diperselisihkan tersebut adalah hadis riwayat Ḥasan. Ḥasan berkata, "telah menceritakan kepadaku tiga puluh orang dari sahabat Nabi Muhammad SAW bahwa barangsiapa yang shalat seperti ini, maka Allah SWT akan memandangnya dengan tujuh puluh kali pandangan. Setiap kali pandangan Allah SWT akan mengabulkan tujuh puluh keperluan hambanya. Paling rendah dari tujuh puluh keperluan tersebut adalah akan mendapat ampunan dari Allah SWT." hadis ini dianggap oleh ulama lain sebagai hadis yang batil. Al-Ghazālī mengatakan banyak.

Masalah shalat *Raghāib* yang dianggap sebagai *bid'ah qabīḥah* dan dianggap hadisnya *mauḍū'* (palsu) oleh ulama lain juga demikian. Al-Gazālī justru menganjurkannya. Shalat yang dilaksanakan pada malam jum'at pertama bulan Rajab dengan tata cara dilaksanakan antara shalat Maghrib dan Isya' sebanyak 12 rakaat. Setiap dua rakaat salam dengan bacaan al-Fātiḥah dan surat *al-Qadr* sebanyak tiga kali dan surah *al-Ikhlāṣ* dua belas kali dengan rangkaian doa-doa setelahnya serta diawali dengan puasa di hari Kamisnya

[171] Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (Semarang: Toha Putra, t.th), Juz. 1, 203-204.

adalah shalat, menurut al-Ghazālī adalah shalat *mustaḥabbah* (disunnahkan). Al-Ghazālī memiliki dua argumentasi dalam hal ini. *Pertama,* al-Ghazālī berpedoman kepada dua hadis yang menurutnya adalah hadis dengan sanad yang bersambung kepada Rasulullah SAW. Hadis pertama adalah hadis tentang tata cara shalat dilakukan dan hadis kedua adalah hadis tentang keutuamaan pelaksanaan shalat ini.[172] Hadis-hadis ini menurutnya adalah hadis yang dipindah secara Ahad. *Kedua,* shalat ini banyak dipraktikkan oleh penduduk Quds. Para penduduk daerah ini melanggangkan shalat ini setiap tahun. Al-Ghazālī sangat suka untuk merutinkan shalat ini. al-Ghazālī, seperti dalam kitab *Iḥyā 'Ulūm al-Dīn* memasukkan shalat *Raghāib* dalam sub judul *"bab III: Shalat yang berulang-ulang dengan berulang-ulangnya tahun".*

Sebagai pakar hadis sekaligus ahli fikih, Imām Nawāwī dalam kitab *ṣaḥiḥ* Muslim, yang banyak dirujuk dalam kitab-kitab fikih penentang ibadah al-Ghazālī menyebut shalat ini tidak saja sebagai

[172] Hadisnya adalah "*Tidaklah seseorang melaksanakan shalat ini kecuali Allah SWT akan mengampuni semua dosa-dosanya walau dosa itu seperti busa dilautan, sebanyak pasir , seberat gunung, dan sebanyak dedaunan. Allah SAW juga akan memberi syafa'at kepadanya di hari kiamat kepada 700 keluarganya yang seharusnya ia masuk neraka.* Lihat al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn,* Juz.1, 203.

bid'ah munkarah, tetapi juga *ḍalālah, bāṭil* dan lain lain. Imām Nawāwī dengan tegas mengatakan

قاتل الله واضعها ومخترعها فإنها بدعة منكرة من البدع التي هي ضلالة وجهالة وفيها منكرات ظاهرة . وقد صنف جماعة من الأئمة مصنفات نفيسة في تقبيحها وتضليل مصليها ومبتدعها ودلائل قبحها وبطلانها وتضليل فاعلها أكثر من أن تحصر[١٧٣]

Artinya: *Semoga Allah memerangi orang yang mengadakannya dan membuatnya. Sesungguhnya shalat ini adalah bid'ah munkarah yang merupakan bagian dari bid'ah yang sesat dan kebodohan. Di dalamnya adalah kemungkaran yang nyata. Sekelompok ulama dari beberapa imam telah menyusun karya yang baik untuk menjelekkan shalat ini dan menyesatkan pelakunya dan pembuat bid'ahnya. Dalil untuk menjelekkan shalat ini, kebatilan dan kesesatan pelakunya sangat banyak untuk diungkap*.

Tidak hanya dalam kitab *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim,* Imām Nawāwī juga membicarakannya dalam kitab *Majmū'*. Imām Nawāwī bahkan menyebut langsung kepada dua kitab yaitu *Qūt al-Qulūb* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Din* sebagai kitab yang jangan diikuti dalam masalah ini. Ia menyebut agar seseorang tidak tertipu dengan dua kitab tersebut.[174]

)الْعَاشِرَةُ) الصَّلَاةُ الْمَعْرُوفَةُ بصلاة الرغائب وهي ثنتى عَشْرَةَ رَكْعَةً تُصَلَّى بَيْنَ الْمَغْرِبِ وَالْعِشَاءِ لَيْلَةَ أَوَّلِ جُمُعَةٍ فِي رَجَبٍ وَصَلَاةُ لَيْلَةَ نِصْفِ شَعْبَانَ مِائَةُ رَكْعَةٍ وَهَاتَانِ الصَّلَاتَانِ بِدْعَتَانِ وَمُنْكَرَاتَانِ قَبِيحَتَانِ وَلَا يُغْتَرَّ بِذِكْرِ هِمَا فِي كِتَابِ قُوتِ الْقُلُوبِ وَإِحْيَاءِ عُلُومِ الدِّينِ

---

173 Al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Shaṛ al-Nawāwī* (Mesir: Maṭba'ah al-Miṣriyah bi al-Azhar, 1929), Juz 8, 20.

174 al-Nawāwī, *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab,* Juz. 4, 56

Artinya: (yang kesepuluh) Shalat yang dikenal dengan shalat *Raghāib* yaitu shalat 12 rakaat yang dilaksanakan antara Maghrib dan 'Isya' malam jum'at pertama bulan Rajab dan shalat malam nisfu Sya'ban 100 rakaat. Dua shalat ini adalah *bid'ah munkarah* yang *qabīḥatāni* (yang jelek). Seseorang tidak boleh tertipu dengan penyebutan dua sholat tersebut dalam kitab *Qūt al-Qulūb* dan *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn.*

Al-Qur'an dan al-Sunnah adalah sumber utama sebagaimana kitab-kitab fikih lainnya. Yang berbeda adalah cara menyikapi suatu hadis. Satu hadis dianggap layak untuk diamalkan sementara ulama yang lain sebaliknya. Pertimbangan pragmatisme kultural terkadang menjadi argumentasi lain sebagaimana yang diungkap oleh al-Ghazālī bahwa penduduk daerah al-Quds mengamalkan dan konsisten melakukan suatu ibadah. Al-Ghazālī lalu menganggap baik ibadah tersebut dan menganjurkan para pembacanya dalam karyanya. Pragmatisme kultural itu maksudnya adalah situasi sosial, ekonomi dan politik yang melingkupi al-Ghazālī saat itu. Al-Ghazālī memang tidak menjelaskan situasi yang terjadi, namun jika dilihat masa-masa al-Ghazālī hidup yaitu tahun 1000-an (al-Ghazālī lahir tahun 1058 M dan meninggal tahun 1111 M) adalah masa kekuasaan Bani Saljuk, suatu dinasti di bawah kekuasaan Abbasiyah. Masa ini adalah masa di mana kekuasaan Abbasiyah berhadapan dengan

kelompok-kelompok gerakan perlawanan seperti Syi'ah dan mulai melemahkan kekuasaan raja.

b. Metodologi Keputusan

Telah dijelaskan, klaim-klaim kitab kuning yang diindakasi tidak moderat sesungguhnya adalah pandangan yang berbeda dalam melihat posisi hadis terutama dalam masalah keutamaan ibadah atau yang disebut *faḍāil al-a'māl.* Hadis dalam kategori *ṣaḥīh* tidak dipersoalkan, hanya saja jika hadis tersebut statusnya *ḍa'īf,* maka para ulama tidak ada kesepakatan.[175] hadis *ḍa'īf* adalah hadis yang di bawah derajat hadis *ḥasan*. Hadis *ḥ asan* sendiri adalah hadis dibawah derajat hadis *ṣaḥ īḥ* karena tidak memenuhi syarat hadis *ṣaḥīḥ* seperti tersambungnya sanad, rawinya adil, kuat hapalan, tidak syadz (*nyeleneh*) dan tidak matannya tidak mengandung cacat. Hadis *ḥasan* sebagaimana pembagian Ibn Ṣalaḥ dibagi dua yaitu hadis yang diberi penguat oleh hadis-hadis lain. Dalam kondisi ini, hadis tersebut telah naik derajatnya menjadi hadis *ḥasan Lighoirihi*. Awalnya, hadis ini adalah *ḍa'īf* dikarenakan tidak memenuhi syarat

---

[175] Hadis *ṣaḥīḥ* adalah yang memenuhi beberapa syarat yaitu sanadnya bersambung, para perawinya adil, perawinya kuat hapalan, tidak syaz atau tidak berlawanan dengan yang sudah dipercaya, tidak mengandung cacat atau *'illat* di matannya atau bunyi hadis. Lihat dalam Sa'd al-Dīn bin Muḥammad al-Kibbi, *Muqaddimah al-Nawāwī fi 'Ulūm al-Ḥadīth* (Beirūt: al-Maktabah al-Islāmī, Cet. 1, 1996, 24.

ṣaḥīḥ, tetapi karena hadis itu memiliki banyak riwayat yang sama, hadis tersebut menjadi hadis *ḥasan*. Dalam kategori ini, hadis tersebut boleh diamalkan. Sedangkan kedua adalah *ḥasan lidzātihi* yaitu hadis yang memiliki rawi yang dikenal jujur dan amanah, hanya saja kejujuran dan amanah tersebut masih di bawah derajat *ṣaḥīḥ*.[176]

Hadis *ḍa'īf* adalah hadis yang tidak ditemui ciri-ciri atau syarat yang terdapat dalam hadis *ṣaḥ īḥ* dan dalam hadis *ḥasan*. Hadis *ḍa'īf* terbagi dalam beberapa pembagian. Di antaranya adalah *mauḍū'* (hadis yang dibuat oleh selain Nabi Muhammad SAW), *maqlūb* (mengganti lafal hadis dengan yang lain baik pada sanad hadis maupun matannya), *shādz* (berbeda dengan yang lebih utama atau masyhur), dan lain-lain.[177] Beragam warna hadis *ḍa'īf* ini membuat ulama berbeda tentang mengamalkan hadis *ḍa'īf*. Hadis *ḍa'īf* dalam hal *al-Targhīb wa al-Tarhīb* (janji dan ancaman). Para ulama menyebut dua istilah tersebut dengan hadis *faḍāil al-a'māl* yaitu hadis yang menjelaskan keutamaan-keutamaan dalam beribadah. Sayyid 'Alawi al-Maliki menjelaskan dalam kitab *Majmu' al-Fatawa wa Rasaila* mengamalkan hadis dalam kategori ini diperbolehkan. Sayyid 'Alawī juga mengatakan "hadis *ḍa'īf* lebih didahulukan

[176] Muḥammad al-Kibbi, *Muqaddimah al-Nawāwī fi 'Ulūm al-Ḥadīth,* 25.
[177] Ibid., 26.

daripada pendapat para ulama terkemuka. Sayyid 'Alawī mengatakan.[178]

أَجْمَعَ أَهْلُ الْحَدِيْثِ وَغَيْرُهُمْ عَلَى أَنَّ الْحَدِيْثَ الضَّعِيْفَ يُعْمَلُ بِهِ فِيْ فَضَائِلِ الْأَعْمَالِ وَمِمَّنْ قَالَ بِذَلِكَ الْإِمَامُ أَحْمَدُ ابْنُ حَنْبَلٍ وَابْنُ الْمُبَارَكِ وَالسُّفْيَانَانِ وَالْعَنْبَرِيُّ وَغَيْرُهُمْ. فَقَدْ نُقِلَ عَنْهُمْ أَنَّهُمْ قَالُوْا إِذَا رَوَيْنَا فِيْ الْحَلاَلِ وَالْحَرَامِ شَدَدْنَا وَإِذَا رَوَيْنَا فِي الْفَضَائِلِ تَسَاهَلْنَا.

Artinya: Ahli Hadis dan ulama lain telah sepakat bahwa hadis Dho'if dapat diamalkan untuk *Fadhail al-A'mal.* Di antara yang mengatakan demikian adalah Imam Ahmad bin Hanbal, Ibn Mubarak, Sufyan, al'Ambari dan lain-lain. Telah dikutip dari mereka semua bahwa mereka mengatakan "*apabila kami meriwatkan masalah halal dan haram kami sangat ketat (berhati-hati), tetapi apabila kami meriwayatkan masalah keutamaan-keutamaan ibadah, kami melonggarkannya (tidak ketat).*"

Untuk memagari agar tidak sembarangan dalam mengamalkan hadis, Sayyid 'Alawi al-Maliki menyebutkan tiga syarat untuk mengamalkan hadis *ḍa'īf* tersebut. *Pertama,* hadis tersebut bukanlah hadis yang *ḍa'īf* nya "terlalu" (sangat *ḍa'īf*). Jika perawinya masyhur sebagai pembohong, suka berbuat dosa kecil (fasiq) dan lain-lain hadis tersebut jangan diamalkan. *Kedua,* hadis *ḍa'īf* berada dibawah naungan landasan yang umum, tidak bertentangan dengan hadis ṣ *aḥīḥ*. *Ketiga,* pengambilan hadis tersebut dalam

[178] Sayyid 'Alawī al-Malikī al-Ḥasanī, *Majmū' Fatāw wa Rasāila* (tt: tp, 1413 H), 251.

rangka berhati-hati dalam mengamalkan ajaran (agar ada dalilnya).[179]

Kitab *al-Minhaj al-Sawī* membela kitab al-Ghazālī, *Iḥyā ʻUlūm al-Dīn* tersebut sebagai kitab yang harus dibaca. Dengan mengutip pendapat Syaikh ʻAbdullah bin Abū Bakar al-ʻIdrūs sebagai berikut .

> Ulama yang telah mengenal Allah telah sepakat bahwa tidak ada yang lebih bermanfaat untuk mencapai ridha Allah dalam masalah hati dan dekat kepada-Nya daripada mengikuti Imam al-Ghazālī dan juga mencintai kitab-kitab yang disusunnya. Kitab al-Ghazālī adalah inti dari al-Qur'an dan hadis serta inti dari semua hal yang dapat di nalar dan tidak dapat dinalar.[180]

Penyusun kitab *al-Manhaj al-Sawī* bahkan mengutip perkataan Aḥmad bin Zaīn al-Ḥabashī bahwa jika Imām al-Ghazālī, *Ḥujjat al-Islām*, berpendapat, maka jangan didengar orang yang menyalahi pendapatnya. Hal ini disebabkan karena al-Ghazālī adalah pemimpin para ahli fikih dan para sufi. Muḥammad al-Ḥaddād menyebut kitab *Iḥyā' ʻUlūm al-Dīn* mengumpulkan empat hal sekaligus yaitu tarekat, syariat, hakikat dan warisan ulama salaf.[181] Kebolehan mengamalkan

---

[179] Ibid., 249.

[180] Habib Zaīn bin Ibrāhīm bin Sumaiṭ, *al-Manhaj al-Sawī: Shaṛ Uṣūl Ṭarīqat al-Sādat Āli Bā ʻAlawī* (Hadramaut: Dār al-ʻUlūm wa al-Dakwah, 2005), 249.

[181] Ibid., 248-249.

hadis *faḍāil al-a'māl* juga dipertegas oleh Ibn Daqīq al-'Īd dalam kitab *Sharḥ al-Arba'īna Ḥadīthan al-Nawāwiyah.* Menurut Ibn Daqīq, bahwa kebolehan mengamalkan hadis *ḍa'īf* dalam masalah ini telah menjadi kesepakatan para ulama.[182]

Metode lainnya yang menjadikan perbedaan adalah pandangan formalisme ajaran dan esensialisme ajaran. Hal ini tampak misalnya tentang pengharaman belajar filsafat yang disamakan dengan belajar ilmu nujum (perbintangan) oleh kitab seperti *Mugni al-Muḥtāj.*[183] Secara formal, ilmu-ilmu tersebut dianggap akan memiliki potensi melemahkan iman. Ilmu nujum dianggap dapat memalingkan keyakinan seseorang dari Tuhan dan berpotensi menjadikan seseorang musrik dengan ramalan-ramalan tertentu. Sementara filsafat adalah produk kajian Yunani yang "dianggap" telah menyesatkan banyak orang seperti para filsuf yang tidak mengakui penciptaan alam atau para sufi paripatetik seperti al-Ḥallāj (858 M-922 M),

[182] Ibn Daqīq mengatakan hal tersebut ketika menjelaskan suatu hadis *ḍa'īf* tentang orang yang mampu menghapal 40 hadis mengenai masalah agama mereka, maka di akhirat ia akan dikumpulkan bersama kelompok para ahli fikih dan para ulama. Dalam hadis lain, ia diperbolehkan oleh Allah SWT. untuk masuk surga melalui pintu mana saja yang disuka. Lihat dalam Ibn Daqīq al-'Īd, *Sharḥ al-Arba'īna Ḥadīthan al-Nawāwiyah* (Mekkah al-Mukarromah: al-Maktabah Faiṣ āliyah, t.th), 4-6.

[183] al-Sharbīnī, *Mughni al-Muḥtāj,* Juz 2, 18.

Ibn 'Arabi (1165 M-1240 M), Suhrawardi al-Maqtūl (1154 M-1191 M) dan juga para filsuf emanatif seperti al-Fārabi (870 M-950 M) dan Ibn Sīnā (980 M-1037 M). Sebenarnya, seperti yang dikatakan oleh kitab *Īḍāḥ al-Mubhām* yang diharamkan adalah filsafat murni yang di dalamnya ada pembahasan tentang metafisika dan fisika Yunani atau ilmu mantiq yang bercampur dengan logika filsafat seperti bahasan dalam kitab *Ṭawāli' al-Baiḍ āwī.* Sementara mempelajari ilmu mantiq Islam yang tidak dicampuri filsafat adalah *farḍu kifāyah* (sebagian dari umat Islam harus mempelajarinya). Kitab model seperti ini adalah kitab *Mukhtaṣar al-Sanūsī.* Tujuan mempelajarinya adalah untuk menyerang kebatilan dari logika yang tidak tepat tentang ajaran Islam.[184]

Metode formalisme inilah yang menjadikan perbedaan dalam membuat keputusan tentang berbagai persoalan kontemporer seperti musik, wayang, permainan seperti catur dan lain-lain. Para ulama sufi seperti digambarkan oleh kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* adalah refleksi bagaimana keputusan itu berbeda antara kelompok eksoterisme dan kelompok esoterisme Islam. Kelompok eksoterik menganggap musik adalah sesuatu yang dibenci dan melupakan Tuhan,

[184] al-Damanhurī, *Īḍāḥ al-Mubhām min Ma'āni al-Sullam,* 5.

sementara kelompok esoterik seperti Jalāl al-Dīn al-Rūmī justru menjadikan musik sebagai sarana untuk mendekatkan diri kepada Tuhan. al-Ghazālī misalnya memberi contoh beberapa sufi seperti Junaid al-Baghadādī, Sari al-Saqaṭi dan Dzunnun al-Miṣrī. Mereka para sufi berbeda pandangan dengan kelompok eksoterisme Islam yang mengharamkan musik karena menyerupai kebatilan, pekerjaan kaum zindiq dan lain-lain.[185]

c. Kriteria Kebenaran

Kriteria kebenaran dari dua model metode keputusan yang berbeda menghasilkan kebenaran yang berbeda pula. Kebenaran yang dibangun oleh keputusan hukum yang *strick* dengan pola *bid'ah qabīḥah, bid'ah munkarah, lā yaṣiḥḥu* atau *ḍ alālah* adalah keputusan yang berbasis fikih murni, suatu kriteria kebenaran yang didasarkan kepada teks utama ajaran Islam yaitu al-Qur'an dan Hadis. Teks tersebut dibaca berdasarkan makna *ẓahir* atau makna yang tersurat. Apa yang dibutuhkan dalam kriteria kebenaran ini adalah apa yang diabsahkan oleh teks tersebut. Hal penting yang diperhatikan dalam kriteria kebenaran ini yaitu *al-aṣlu wa al-aṣālah* atau keaslian. *Al-Aṣlu wa al-Aṣālah* membicarakan

[185] Al-Ghazāli mengulas masalah musik ini dalam bahasan yang panjang dalam kitab *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* dalam bahasan "Adab mendengar dan menemukan Tuhan" lihat lebih jelas dalam al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* Juz. 2, 266-267.

tentang keaslian dari bangunan argumentasi yang dijadikan rujukan utama. Apakah teks agama tersebut asli atau bukan. Suatu dalil yang tidak asli, maka dalil tersebut harus ditolak. Itulah sebabnya dalam kajian fikih murni, kajian ilmu hadis yang menjelaskan posisi suatu hadis sangatlah penting. Apakah suatu hadis itu *ṣaḥīḥ* atau *ḍa'īf* atau tidak adalah pertimbangan paling tinggi.

Al-Qur'an dan Hadis dipahami berdasarkan kaidah ushul fikih, suatu kaidah untuk merumuskan fikih. Fikih adalah produk dari undang-undang atau konstitusi dalam memahami al-Qur'an dan Hadis tersebut. Dalam kaidah yang terkenal dalam ilmu *uṣūl al-fiqh* bahwa asal dari pelaksanaan ibadah adalah haram (*al-aṣlu fī al-'ibādah al-taḥrīm*). Ini artinya apapun pelaksanaan ibadah yang tidak ada dalil asli dari al-Qur'an maupun Hadis atau sunnah adalah dilarang atau diharamkan.[186] Pelaksanaan shalat *Raghāib* dan shalat *nisf sha'bān* dalam pembahasan yang telah jelaskan adalah masalah ibadah. Oleh karena itu tertolak untuk dianggap sah. Imām Nawāwī sebagai tokoh penting dalam mazhab Shāfi'ī dan sebagai seorang ahli hadis menganggap dalil

---

[186] Hal ini berbeda dengan kaidah lainnya dalam bidang *mu'amalah, al-aṣlu fī al-mu'amalah al-ibāḥah* (asal segala sesuatu dalam bidang muamalah adalah diperbolehkan. Hal ini seperti berdagang atau saling membantu dengan sesama non muslim dalam hubungan atau transaksi sosial.

atau hadis yang disampaikan oleh al-Ghazālī adalah hadis *ḍaʿīf,* lebih tepatnya hadis *mauḍ ūʾ.* Melaksanakan shalat tersebut adalah *bid'ah munkarah* dan pembuatnya sebaiknya diperangi. Kitab *Fatḥ al-Muʿīn* dengan tegas mengatakan hadis yang menjadi dasar adalah hadis *mauḍūʾ.* Kitab *Fatḥ al-Muʿīn* menjelaskan sebagai berikut. [187]

Adapun shalat yang dikenal dengan shalat *Raghāib* dan *Niṣf Sha'bān* dan hari *'Āshūrā* adalah *bid'ah qabīḥ ah.* Hadis-hadisnya adalah hadis *mauḍūʾ.* Telah berkata guru kami seperti Ibn Shuhbah dan lainnya, yang paling jelek dari semuanya adalah apa yang ditradisikan oleh sebagian penduduk negeri dengan menjalankan shalat lima rakaat pada Jumat akhir di bulan Ramadhan setelah shalat tarawih. Mereka menyangka bahwa shalat tersebut dapat menghapus shalat setahun atau shalat seumur hidup yang telah ditinggalkan. Shalat demikian hukumnya haram.

Kitab *Kifāyat al-Nabīh* dan *Fatḥ al-Majīd* tentang hukum kafir kelompok filsuf mempekuat posisi kitab *al-Waraqāt* yang mensejajarkan mereka dengan Nasrani. Pandangan ini memiliki koherensi dengan hukum haram mempelajari ilmu mantiq atau filsafat bagi umat Islam. Mempelajari filsafat menjadi potensi untuk mengikuti pandangan-pandangan yang dianggap kafir tersebut. Kriteria kebenaran untuk memperkuat keyakinan dari kesesatan (*bid'ah* dan *kāfir*) tersebut bersifat *fiqhiyah*

[187] al-Malībārī, *Fatḥ al-Muʿīn,* 34.

tanpa mempertimbangkan bahwa pandangan demikian adalah pada wilayah perdebatan ulama. 'Abid al-Jābirī menyebut kriteria kebenaran model seperti ini adalah kebenaran *bayānī.* Kebenaran ini banyak ditopang oleh kelompok ahli ilmu fikih dan kelompok ahli ilmu kalam (*mutakallimūn*). Pertama, dua ilmu (ilmu fikih dan ilmu kalam) inilah status *bid'ah qabḥah* shalat *Raghāib, kāfir*nya kelompok filsuf dan haramnya belaja filsafat (ilmu mantik) diproduksi. Teks agama dan menjaga hal tersurat dari teks itulah tugas utama nalar ini. Kedua, nalar *bayānī* seperti diungkap oleh Al-Jābiri menolak konsep hukum kausalitas, sebagaimana yang dibahas dalam hukum *kāfir* dalam kitab *Fatḥ al-Majīd* yaitu keyakinan bahwa Allah SWT adalah pencipta manusia dan pencipta segala apa pun.[188] Kriteria kebenaran ini tentu berbeda dengan dua kriteria lainnya yang disebut Al-Jabiri yaitu kebenaran *'irfānī,* suatu kebenaran gnostik yang banyak diikuti para sufi dan kebenaran *burhānī* yang banyak menggunakan penelitian empiris dan penalaran logis sebagaimana yang diikuti oleh kelompok filsuf. Dalam sejarah, kriteria kebenaran ini saling berkontestasi. Penganut kebenaran *'irfānī* semacam al-Ḥallāj dan Shuhwardī serta penganut nalar *burhānī* sebagaimana al-Fārābi dan Ibn Sīnā

---

[188] Muḥammad 'Abid Al-Jābirī, *Bunyat al-'Aql al-'Arabī* (Beirūt: Markāz Dirāsah al-Wiḥdah, 1990), 193.

dituduh *kāfir* oleh nalar *bayānī* yang berkolaborasi dengan penguasa politik. Begitupun ketika nalar *burhānī* berkuasa pada masa al-Makmun, pengikut nalar *bayānī* sering mendapat eksekusi dan pemaksaan pendapat. Untuk membangun peradaban, Amin Abdullah mengusulkan agar tiga epistemologi tersebut bergerak secara sirkular saling menasehati, berdialog dan saling menutupi kekurangan.[189]

[189] Lihat lebih lengkap gagasan tersebut dalam Amin Abdullah, *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*, (Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2006).

BAB IV
Ideologi Moderat dan Non Moderat Kitab Kuning

Manusia, siapa pun ia, adalah makhluk historis. Kehadirannya dipengaruhi oleh situasi dan kondisi ia tinggal. Manusia hadir dalam situasi pengalaman masa lalu, kehidupan masa kini dan harapan masa depan. Sebagai makhluk historis, manusia dibentuk oleh sejarahnya di satu sisi dan membentuk sejarahnya di sisi yang lain. Heidegger menyebut kondisi ini dengan *fore structure of understanding* (struktur pemahaman sebelumnya).[1] Heidegger, seorang tokoh dalam hermeneutika filosofis menyadari arti penting kesadaran historis ini. Gadamer, tokoh pelanjut Heideger, melanjutkan proyek Heidegger dengan menyebut pentingnya *affective history* dalam memahami teks. Jika Heidegger menyadari arti penting manusia yang dipengaruhi oleh sejarahnya, maka Gadamer mengingatkan perlunya para pembaca teks akan keterpengaruh pengarang atau proden teks terhadap kesejarahan tersebut. Suatu pemaknaan teks, oleh karena itu, tidak boleh dilepaskan dari kesejarahan pengarangnya. Model seperti ini dibutuhkan agar teks tidak

---

[1] Richard E. Palmer, *Hermeneutics*, (Northwestern University Press, 1969). 130-131.

hanya mengenang keindahan masa lalu dan memaksakan diri untuk dipaksakan pada masa sekarang dalam situasi dan kondisi yang telah berubah. Teks masa lalu tetap dilirik, hanya saja teks tersebut harus dikontekstualisasikan untuk masa sekarang agar teks tidak kehilangan elan vitalnya.

Kitab kuning adalah teks masa lalu dari perspektif pembacanya sekarang, termasuk oleh para pelajar dan pembacanya di pesantren dan alumninya. Kitab kuning adalah buku agama tentang masalah yang terjadi. Kitab kuning memberi jawaban atas keresahan manusia dalam menghadapi persoalan hidup yang dihubungkan dengan jalur vertikal maupun herizontal. Jalur vertikal berhubungan dengan relasi manusia dengan Tuhannya. Manusia memerlukan buku praktis mengenai cara beribadah dan mendapatkan ridho Tuhan. Manusia memerlukan kemantapan hati apakah yang dilakukan secara absah dibenarkan berbasis dalil-dalil yang meyakinkan. Manusia perlu melakukan pemilahan yang tegas tentang apa yang diperbolehkan, apa yang dilarang, apa yang disukai, apa yang dibenci, apa yang wajib dilakukan dan apa yang benar dan apa yang salah serta bagaimana cara melakukannya dan cara meninggalkannya, apa yang sebaiknya dan apa yang seharusnya.[2] Lebih dari itu, perangkat-perangkat yang diperlukan dalam relasi manusia dengan Tuhan yang

[2] Masalah-masalah itulah yang kemudian dikenal dengan istilah *ḥarām, halāl, mubāh, makrūh, wājib, sunnah, ḥaq* dan *baṭil.* Masing-masing *ḥ arām* dan yang lainnya memerlukan cara bagaiamana melakukannya dan meninggalkannya. Itulah kemudian disebut ada rukun, syarat, sunnah dan lain-lain.

diperlukan seperti syarat, rukun, yang membatalkan dan lain-lain harus dipahami. Isi kitab kuning berisi tentang relasi dan syarat-syarat dari relasi tersebut.

Di samping relasi dengan Tuhan, manusia juga memerlukan panduan relasi mereka dengan sesamanya. Panduan tersebut diperlukan, tidak saja agar sesuai dengan dalil utama, al-Qur'an dan Hadis, tetapi juga untuk mencapai kemaslahatan dan kebaikan relasional antara manusia dengan manusia lain. Manusia dengan panduan tersebut dapat melakukan transaksi seperti jual beli, sewa menyewa, gadai, bagi hasil, hutang piutang dan lain-lain atau juga persoalan hukum keluarga seperti perkawinan dan perceraian atau masalah-masalah pencurian, pembunuhan hingga masalah jihad atau pemerintahan. *Jalbu al-Maṣāliḥ* (menarik kebaikan dan kebermanfaatan) dan *dar'u al-mafāsid* (menolak kerusakan) adalah inti dari ajaran agama. Untuk dua tujuan itulah kitab kuning dihadirkan, menata relasi antar manusia.

Sebagai suatu buku panduan, pengarang kitab kuning dipengaruhi oleh pandangan mereka atas sumber-sumber utama al-Qur'an dan Hadis. Perbedaan metodologi dalam memahami keduanya menghasilkan perbedaan dalam hukumnya. Perbedaan metodologi inilah yang sering menjadikan pandangan terhadap suatu masalah berbeda. Perbedaan dalam masalah shalat *Raghāib,* mempelajari ilmu mantik atau filsafat, serta pandangan tentang hukum kausalitas seperti dalam bab tiga adalah refleksi dari

perbedaan pandangan tersebut. Perbedaan tersebut ada yang bersifat lunak, ada yang *tafṣīl* (menghadirkan prasyarat-prasyarat hukum sebelumnya dengan melihat latar masalah yang melingkari) dan ada juga yang keras, kaku dan tidak kenal kompromi. Para pembaca terkadang tidak melihat wilayah perbedaan tersebut dari sisi epistemologisnya yang meliputi sumber pengetahuan yang diambil, cara mengelola sumber tersebut serta kriteria kebenarannya. Akibatnya satu kitab kuning yang sama memeliki dua titik yang saling bertentangan yaitu sisi moderat dan non moderat. Moderat dan non moderat adalah titik potensial yang mungkin disalahgunakan untuk menyerang kelompok lain. Terkadang kalimat kitab kuning digunakan untuk menyerang kelompok lain pelaku *bid'ah* yang jika dipahami secara detil, kalimat itu memiliki prasyarat-prasyarat tertentu. Para pembaca tidak melihat holistikasi teks yang lengkap. Teks yang harusnya dipahami moderat, justru diperlakukan tidak moderat oleh pembacanya. Ketika menjelaskan tentang masalah memberi makan kepada para pentakziyah, kitab *'Iānat al-Ṭālibīn* mengatakan.[3]

نعم، ما يفعله الناس من الاجتماع عند أهل الميت وصنع الطعام، من البدع المنكرة التي يثاب على منعها

> Ya, apa yang dilakukan oleh para manusia dengan cara berkumpul di tempat keluarga mayit serta keluarga mayit memberi makanan kepada pentakziyah tersebut adalah

3 Abū Bakar Muḥammad Shaṭa, *Ḥāshiyah I'ānat al-Ṭālibīn* (Indonesia: Dāru Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th), Juz 2, 145.

termasuk *bid'ah munkarah.* Orang yang melarangnya dan perintah untuk meninggalkannya akan diberi.

Penyusun kitab *i'ānah al-Ṭālibīn* menyebut *bid'ah munkarah* dalam menghukumi pelaku pemberian makan kepada pentakziyah, hanya saja terkadang seseorang tidak melihat prasyarat-prasyarat lain yang mengiringi diktum pernyataan *bid'ah munkarah* tersebut. Pertama, ada kasus di mana tradisi yang berlangsung adalah para pentakziyah menunggu hadirnya makanan sehingga keluarga mayit dengan perasaan malu dan memaksakan diri menghidangkan makanan kepada para pentakziyah. Kitab *I'ānah* bahkan menyebut penghidangan itu dengan *mashaqqoh shadīdah* (kesulitan yang sangat). Dalam kondisi seperti ini terjadilah kesusahan dua kali, susah ditinggal mati keluarga dan susah karena harus memberi jamuan kepada pentakziyah. Kedua, para tetangga justru disunnahkan untuk memberi makanan yang mengenyangkan kepada keluarga yang sedang tertimpa musibah dengan kematian keluarga sebagaimana Rasulullah SAW memerintahkan kepada para sahabat untuk membuatkan makanana kepada keluarga Ja'far. Menurut Ibn Ḥajar al-Haitāmī kesunnahan memberi makanan tersebut untuk siang hari dan malam harinya.[4]

Terkadang non moderat terjadi bukan karena pembaca tidak melihat teks kitab kuning secara keseluruhan seperti dalam masalah yang telah dicontohkan, tetapi karena

---

[4] Ibid.

ideologi yang ada di belakang pengarangnya serta tidak adanya prasyarat-prasyarat yang disebutkan.

A. Faktor Pembentuk: Motif-Motif Dibalik Teks Kitab Kuning

Faktor pembentuk ini menempatkan seseorang, termasuk pengarang kitab kuning pada determinasi budaya dan situasinya, walau sesungguhnya ada intensi keaslian yang transenden yang ingin diperjuangkan. Intensi transenden itu adalah wahyu yang akan diterjemahkan ke dalam bahasa praktis kehidupan. Sementara determinasi budaya adalah alat penerjemahan yang dipengaruhi oleh budaya yaitu akal. Inilah yang dalam bahasa al-Jābirī disebut dengan *'aql mukawwan* yaitu akal yang dibentuk oleh budaya.[5] Pada *'aql mukawwan* inilah perbedaan terjadi. Misi transenden menjadi berbeda dalam wilayah profan karena akal ciptaan Tuhan yang dikelilingi oleh ruang dan waktu. Akal manusia memerlukan informasi dan pengetahuan untuk menghasilkan sesuatu. Orang yang ada di Baghdad sebagai misal akan menerjemahkan wahyu (al-Qur'an maupun Hadis) secara berbeda dengan orang yang tinggal di Mesir atau di Madinah. Perbedaan tersebut bisa saja disebabkan oleh tidak adanya hadis

[5] Muḥammad 'Abid al-Jābirī, *Takwīn al-'Aql al-Arabī* (Beirūt : al-Markāz al-Saqafi al-'Arabī, 1991), Cet IV, 15. Al-Jābirī membagi akal menjadi dua, yaitu *'aql al-mukawwin* dan *'aql mukawwan. 'Aql mukawwin* adalah akal murni yang membedakan antara manusia dengan hewan. *'aql mukawwan* adalah akal murni yang telah dibentuk oleh budaya tersebut. Inilah yang membedakan antara satu orang dengan orang lain walaupun masalah yang dihadapi sama.

yang sampai kepada orang tersebut, atau juga karena tuntutan keadaan yang berbeda dari daerah lain.[6]

Kitab *Fatḥ al-Mu'īn* sebagai misal dalam menjelaskan masalah jihad menyebut sebagai kewajiban setiap muslim setiap tahun walau hanya sekali. Kewajiban tersebut adalah *farḍu kifāyah,* suatu kewajiban yang apabila telah dilakukan oleh salah seorang dari umat Islam, maka kewajiban itu telah gugur. Teks *Fatḥ al-Mu'īn* menyebut prasyaratnya dengan kalimat "apabila orang kafir ada di negara umat Islam". Kitab *Fatḥ al-Mu'īn* tidak membuat definisi siapa orang kafir yang harus diperangi. Terminologi "orang kafir" perlu penjelasan untuk penerjemahan dalam kehidupan sosial dan berbangsa. Apakah terminologi "kafir" dimaksudkan pula bagi suatu bangsa yang menerapkan suatu sistem yang "dianggap" bukan dari negara Islam, tetapi dari negara non Muslim seperti sistem demokrasi dan penegakan HAM. Kitab *Fatḥ al-Mu'īn* juga memberi penjelasan semua orang Islam akan berdosa jika meninggalkan jihad walaupun orang Islam tersebut bodoh.[7] Sayangnya, *Fatḥ al-Mu'īn* tidak merinci model-model jihad kontemporer yang mungkin dilakukan selain berjihad di medan perang melawan musuh, seperti jihad melawan kemiskinan,

[6] Kaidah yang terkenal adalah *taghayyur al-aḥkām bi al-taghayyuri al-azminah wa al-amkinati* (berubahnya hukum disebabkan perubahan zaman dan tempat).

[7] Zain al-Dīn bin Abd al-'Azīz al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn* (Beirūt: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th), 133.

jihad melawan penguasa lalim di pemerintahan dan lain-lain.

1. Ideologi Pengarang

Kitab kuning yang diajarkan di pesantren adalah kitab kuning dalam satu *mainstream* yaitu kitab kuning dalam ideologi *Shafi'iyyah,* yaitu ideologi yang dibangun berdasarkan gagasan-gagasan pemahaman atas realitas yang dikonstruksi oleh Imām Shāfi'ī dan dilanjutkan oleh para pengikut-pengikutnya yang sering disebut dengan *aṣḥāb al-shāfi'iyah.* Ideologi *shāfi'iyyah* adalah ideologi yang masih dalam garis Imām Shāfi'ī, hanya saja ada pengembangan metodologi dalam menghadapi kasus-kasus yang terjadi. Imam Shāfi'ī bernama Muḥammad bin Idrīs bin. al-Abbās bin. Uthmān bin Shāfi' bin al-Sāib bin 'Ubayd bin 'Abd Yazīd bin 'Abd. Al-Muṭallib bin 'Abd Manāf. Pada yang 'Abd Manāf inilah Imām Shafi'ī bertemu dengan Rasulullah SAW. Dari arah bapak, Imām Shāfi'ī adalah bani Muṭṭalib, namun dari pihak ibu, beliau adalah bani Hāshim. [8] Imām Shāfi'ī lahir pada tahun meninggalnya Imām Abū Ḥanīfah yaitu pada tahun 150 H dan meninggal tahun 204 pada

[8] Fakhr al-Dīn al-Rāzī, *Manāqib al-Imām al-Shāfi'ī* (Kairo: Maktabat al-Kuliyyah al-Azhariyah, 1986), 23. Dalam kitab *al-Umm* setelah muqoddimah bin 'Abd Yazīd bin Hāshim bin 'Abd al-Muṭṭalib. Lihat Muḥmmad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm* (Mesir: Dār al-Wafā', 2001), 6.

malam Jum'at setelah Isya' pada akhir bulan Rajab dalam usia 54 tahun.[9]

Argumentasi yang dibangun oleh Imām al-Shāfi'ī dalam merumuskan hukum adalah *pertama* dengan mengambil apa yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunah, jika kedua sumber tersebut telah jelas dan terang. *Kedua,* jika kedua sumber tersebut tidak menjelaskan, maka yang digunakan adalah kesepakatan para ulama tentang suatu masalah atau yang disebut dengan *ijmā'*. *Ketiga,* mengikuti pendapat para sahabat yang tidak ada pertentangan dalam pendapat tersebut. *Keempat,* mengambil pendapat sahabat yang masih ada perbedaan pendapat di dalamnya dan *kelima* adalah dengan *qiyās* yaitu menyesuaikan hukum yang tidak ada dalilnya dalam al-Qur'an dan Sunnah dengan yang ada di dalam dua sumber tersebut karena persamaan alasan hukum.[10]

Imām Shāfi'ī adalah sosok pendiri madzhab yang menerima dua pandangan secara kritis untuk dikomparasi menjadi pandangannya sendiri. Imām Shāfi'ī mempelajari pandangan Imām Mālik yang ada di Madinah serta pandangan Imām Abū Ḥanīfah yang ada di Irak. Madinah dan Irak adalah dua tipologi daerah yang berbeda. Madinah adalah daerah dengan tradisi yang kental, sementara Irak

---

[9] al-Rāzī, *Manāqib al-Imām al-Shāfi'ī*, 34.

[10] Lihat dalam *Muqoddimah al-Umm* oleh Rif'at Faurī 'Abd al-Muṭṭalib dalam karya Imām al-Shāfi'ī *al-Umm,* al-Shāfi'ī, *al-Umm,* 19.

adalah daerah metoropolis. Imam Mālik, oleh karena itu, dikenal sebagai tokoh tradisionalis (memegangi tradisi orang-orang Madinah) dan ahli hadis sementara Abū Ḥanīfah adalah sosok yang rasionalis. Imām Shāfi'i mendalami dua imām tersebut. Imām Shafi'ī, oleh karena itu, dikenal sebagai sosok Imām madzhab yang sintesis. Jika pemikiran Imām Mālik diperolehnya langsung kepada pendiri madzhab tersebut, maka pemikiran Imām Aḥmad bin Ḥanbal diperolehnya melalui murid penerusnya Muḥammad bin Ḥasan al-Shaibānī. Pemikiran Imām Shāfi'ī dalam hukum Islam, menurut Phillip K. Hitti, diikuti oleh sekitar 105 juta umat Islam di bawah pengikut madzhab Imām Abū Ḥanīfah yang berjumlah sekitar 180 juta umat Islam serta melebihi pengikut madzhab Imām Mālik yang hanya berjumlah sekitar 50 juta dan madzhab Imām Aḥmad bin Ḥanbal yang berjumlah sekitar 5 juta umat Islam.[11]

Al-Shāfi'ī memiliki dua pendapat sebagai suatu refleksi atas perjalanan intelektualnya berhadapan dengan realitas sosialnya. Pendapat lama Imam al-Shāfi'ī atau *qawl qadīm,* suatu pendapat ketika al-Shāfi'ī berada di Irak berbeda dengan pandangan barunya atau *qawl jadīd* ketika al-Shāfi'ī berada di Mesir. Ketika di Irak, al-Shāfi'ī menyusun dasar-dasar

[11] Philip K. Hitti, *History of The Arab,* Terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi (Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002), 499.

fikihnya yaitu *al-Ḥujjah.*[12] Setelah dua tahun lebih di Irak, al-Rāzī, al-Shāfi'ī berpindah menuju Mesir tahun 199 H[13] dan menyusun empat karya utama yaitu *al-Um, al-Buwaiṭī, al-Imlā'* dan *Mukhtaṣar al-Muzanī.* Empat kitab ini adalah kitab rujukan utama dari hampir semua gagasan kitab kuning yang ada di pesantren, walaupun sebagaimana yang akan terlihat nanti kitab kuning di pesantren akan mengalami penyaringan-penyaringan dari kitab lainnya yang disusun oleh para mujtahid dalam madzhab al-Shāfi'ī, namun bukan sebagai mujtahid *muṭlaq* (mujtahid yang merumuskan hukum berdasarkan undang-undang fikih yang dibuatnya sendiri).[14] Para mujtahid mengembangkan dan membuat rumusan baru berdasarkan dasar-dasar yang diletakkan oleh al-Shāfi'ī untuk menjawab masalah yang datang kemudian. Para mujtahid tersebut adakalanya dikenal dengan sebutan *mujtahid tarjīḥ, mujtahid fatwa* dan *mujtahid muntasib.*

Pada posisi seperti ini, al-Shāfi'ī adalah seorang ideolog atau seseorang yang membuat ideologi. Hal ini disebabkan karena al-Shāfi'ī telah meletakkan dasar-dasar yang kuat untuk menafsiri realitas serta arahan bertindak terhadap penafsiran tersebut. Ideologi sebagaimana yang dipahami dari definisi yang dibuat

---

[12] al-Rāzī, *Manāqib al-Imām al-Shāfi'ī*, 40.

[13] Ibid.

[14] Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi'ien Pon-Pes Lirboyo, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha'* (Jawa Timur: Pustaka De-Aly, 1997), 10.

oleh M. Sastrapratedja haruslah memenuhi tiga syarat yang harus ada yaitu pertama adanya penafsiran terhadap realitas masa lalu; kedua, penafsiran itu dianggap sebagai nilai atau sistem yang berfungsi sebagai pembeda dan menolak sistem lainnya dan ketiga penafsiran itu berfungsi sebagai penunjuk atau arahan untuk melakukan yang diyakini tersebut serta adanya daya kekuatan agar nilai-nilai yang diyakini tersebut terus diperjuangkan.[15]

Ideologi al-Shāfi'ī yang dimaksud di sini adalah dasar-dasar yang telah dibangun olehnya dalam bidang aktivitas manusia mulai bangun tidur hingga tidur kembali yang terangkum dalam hukum-hukum mengenai aktifitas tersebut. Secara umum, dasar-dasar tersebut dapat terumuskan dalam beberapa hal berikut.

Pertama, Imām al-Shāfi'ī membangun kuat dasar pengambilan hukum berdasar al-Qur'an dan al-Sunnah. Al-Qur'an dan al-Sunnah adalah dua hal yang diwasiyatkan oleh Rasulullah SAW. untuk dipedomani agar umat Islam selamat. Sedangkan Sunnah yang tertulis atau Hadis dapat digunakan selama hadis tersebut dalam katerogi hadis *ṣaḥīḥ* yaitu suatu hadis yang diriwayatkan oleh orang yang adil,

[15] M. Sastrapratedja,"Pancasila sebagai Ideologi dalam kehidupan Budaya", dalam Oetojo Oesman dan Alfian (eds.), *Pancasila sebagai Ideologi dalam Berbagai Bidang Kehidupan Bermasyarakat, Berbangsa, dan Bernegara* (Jakarta: BP-7 Pusat, 1991), 143-144.

memiliki kesempurnaan ingatan atau *ḍābiṭ*, sanadnya (jalur transmisi) tidak terputus atau bersambung terus hingga kepada Rasulullah SAW, isi hadis atau *matn* yang diriwayatkan tidak mengandung cacat dan tidak janggal (berbeda dari yang umum dan yang sudah diketahui secara massif).[16] Hadis *ḍa'īf* atau hadis yang kurang memenuhi persyaratan dari kriteria hadis *ṣaḥ īh* bisa dijadikan sebagai dalil suatu tindakan apabila hadis *ḍa'īf* tersebut diriwayatkan oleh seorang tabi'in, Sa'id bin Musayyab. Hadis yang diriwayatkan oleh Sa'id adalah tergolong hadis *mursal* (hadis yang tidak bersambung karena tidak menyebut sahabat Nabi yang menghubungkan antara dirinya dengan Rasulullah SAW.).[17] Hadis Sa'id dikecualikan karena Sahabat Nabi yang disembunyikan tersebut adalah Sahabat yang sudah dikenal yaitu Abū Hurairah, mertua dari Sa'id sendiri.[18]

Al-Qur'an dan al-Sunnah, menurut al-Shāfiī adalah satu kesatuan yang tidak bisa dipisah. Fungsi al-Sunnah adalah untuk menjelaskan berbagai hal yang belum jelas dalam sumber utama Islam, al-Qur'an. Al-Sunnah juga berfungsi untuk menguraikan hal yang umum dalam al-Qur'an, mengkhususkan penjelasan al-Qur'an yang masih butuh penjelasan khusus. Al-

[16] Fathur Rahman, *Ikhtisar Mushthalahul Hadis* (Banudng: PT. ALMA'ARIF, 1970), 118.

[17] Ṭāha Jābir Fayaḍ al-'Ulwānī, *Adab al-Ikhtilāf fi al-Islām* (Kairo: Dār al-Kutub al-Qatriyah,1985), 95.

[18] Al-Dimyaṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī*, 19.

Sunnah juga membuat hukum yang belum dijelaksan oleh sumber utama, al-Qur'an.

Al-Shāfi'ī menjelaskan, relasi antara al-Qur'an dan al-Sunnah dalam kaitan tentang hukum Islam yang diproduksi adalah relasi yang berkisar kepada empat hubungan penting berikut. pertama al-Qur'an menjelaskan posisi hukum dengan terang dan jelas, seperti tentang kewajiban shalat, kewajiban zakat, kewajiban haji, larangan zina, larangan memakan bangkai dan lain-lain. Kedua, kewajiban yang sudah terang dan jelas tersebut, jika masih umum dan belum menunjukkan cara yang spesifik, maka al-Sunnah akan membuat perincian terhadap hukum tersebut seperti jumlah rakaat shalat dan apa-apa yang harus dilakukan dalam shalat, ukuran zakat dan lain-lain. Ketiga, jika al-Qur'an tidak menjelaskan hukum suatu tindakan manusia, maka al-Sunnah akan menjelaskan hukum tersebut. Al-Sunnah, dalam posisi ini adalah sumber hukum yang wajib diikuti apabila al-Qur'an tidak memberi penjelaan suatu tindakan. Keempat, jika al-Qur'an dan al-Sunnah tidak membicarakan secara tegas dan jelas (butuh penafsiran) suatu tindakan yang dilakukan oleh manusia akibat suatu peristiwa yang tidak terjadi atau belum terjadi pada periode awal pewahyuan, maka umat Islam yang telah memenuhi syarat-syarat tertentu diperkenankan untuk menggali hukum dari kedua sumber primer

tersebut. Penggalian hukum atau ijtihad dilakukan untuk menemukan semangat al-Qur'an dan Sunnah.[19]

Kedua, ijmā' atau kesepakatan yang dilakukan oleh ulama suatu masa tentang masalah yang terjadi. Imām al-Shāfi'ī membuat *ijmā'* secara lebih ketat yaitu tidak hanya sekadar kesepakatan orang biasa atau masyarakat sebagaimana yang dirumuskan oleh gurunya Imām Mālik. *Ijma'* harus didasarkan kepada spirit dan pemahaman dari dua sumber utama (al-Qur'an dan al-Sunnah) karena *ijmā'* yang hanya didasarkan dari akal murni punya potensi pertentangan di antara mereka. Apabila dalam masalah yang akan diselesaikan terdapat pendapat dari sahabah Rasulullah SAW dan tidak ditemukan penentangan atas pendapat tersebut, maka mengikuti pendapat sahabat tersebut lebih diutamakan daripada membuat ijtihad sendiri. Jika pendapat sahabat tersebut diperselisihkan oleh sahabat Rasulullah SAW yang lain, maka yang dipilih adalah pendapat yang mendekati kepada al-Qur'an dan al-Sunnah.[20] *Ijmā'* dibagi menjadi dua yaitu *ijmā' qawlī* atau *fi'lī* dan *ijmā' sukūtī*.[21] Yang pertama adalah kesepakatan para

---

[19] Mun'im A. Sirry, *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar* (Surabaya: Risalah Gusti, 1996), 111-112. Naṣr Ḥamd Abū Zayd, *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme,* terj. Khoiron Nahdliyin (Yogyakarta: LKIS, 1997), 28-29.

[20] Al-'Ulwānī, *Adab al-Ikhtilāf,* 95.

[21] *Ijmā' sukītī* diperselisihkan apakah dapat dijadikan sebagai bagian dari *ijmā'* atau bukan. Al-Baiḍāwī mengatakan bahwa diamnya ulama yang lain tidak menunjukkan kesepakatannya, karena itu model seperti ini

ulama dengan adanya pendapat yang menyatakan persetujuan atas suatu pendapat atau melakukan tindakan atas masalah yang dipersoalkan. Sedangkan yang kedua adalah persetujuan ulama atas perkataan atau tindakan ulama lainnya dengan tidak mengatakan atau melakukan sesuatu yang berlawanan dengan ucapan atau tindakan ulama lainnya. *Ijmā'* menjadi dasar hukum karena sabda Nabi Muhammad SAW, bahwa umatnya tidak akan bersepakat dalam hal kesesatan (*lā tajtami'u 'ummatī 'alā ḍalālatin.*[22]

Ketiga, qiyās atau analogi. Al-Shāfi'ī menggunakan analogi di saat al-Qur'an dan al-Sunnah diam dari pembicaraan mengenai suatu masalah. Caranya adalah dengan menganalogikan masalah baru yang muncul dengan petanda yang sama yang diambil dari al-Qur'an atau al-Sunnah. Al-Shāfi'ī menyebut model seperti itu dengan istilah *qiyās. Qiyās* dapat dilakukan apabila memenuhi beberapa syarat di antaranya adalah adanya *al-aṣlu* atau bunyi teks al-Qur'an atau al-Sunnah yang dapat menjadi rujukan suatu masalah seperti teks tentang hukum larangan mengatakan "ah" kepada kedua orang tua. Kedua, adanya *al-far'u* yaitu masalah baru yang muncul sementara teks kedua sumber utama tersebut tidak mengungkapkannya,

tidak bisa dijadikah dalil. Sementara al-Shāfi'ī menjadikannya sebagai dalil karena diam adalah tanda dari setuju. Lihat dalam Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī,* 18.

[22] Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī,* 18.

seperti hukum memukul orang tua yang disamakan dengan perkataan "ah" di atas. Ketiga, *al-'illah,* yaitu alasan dari pelarangan mengatakan "ah" dalam al-Qur'an yaitu karena menyakiti hati orang tua. Hukum memukul orang tua oleh karena itu memiliki persamaan *al-'illah* dengan mengatakan "ah" dan karenannya hukum memukul orang tua sama dengan hukum mengatakan "ah", bahkan bisa disebut lebih menyakiti. Haramnya riba atas beras dalam transaksi yang berlebih dalam pengembalian juga disamakan dengan gandum karena *'illat* yang sama yaitu sama-sama makanan.[23]

Cara pengambilan empat metode tersebut dipraktikkan secara hirarkis. Ketika yang pertama

---

[23] Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī,* 20. Al-Dimyāṭī menyebut ada tiga model *qiyās,* yaitu *qiyās 'illah, qiyās dalālah* dan *qiyās shibh. Qiyās 'illah* adalah *qiyās* adalah analogi yang *'illah* nya mengharuskan adanya suatu hukum seperti menganalogikan memukul kedua orang tua dengan kata "ah" disebabkan adanya persamaan menyakiti. *Qiyās dalālah* adalah *qiyās* menganalogikan sesuatu dengan dua pertimbangan seperti menganalogikan harta anak kecil dengan harta orang yang sudah baligh dalam hal wajibnya zakat karena persamaan harta tersebut bisa berkembang. Namun bisa juga dikatakan bahwa harta tersebut tidak wajib dizakati karena dimiliki oleh anak kecil karena diaanalogikan dengan masalah haji. Dalam haji, anak kecil tidak memiliki kewajiban haji walaupun memiliki harta yang cukup. Sedangkan *qiyāshibh* adalah analogi untuk masalah baru (*al-far'u*) yang dapat dirujukkan kepada dua asal (*al-aṣlu*) dengan kreteria dipilih kepada yang lebih banyak keserupaannya seperti membunuh hamba sahaya. Apakah hamba itu disamakan dengan manusia merdeka atau anak Adam atau disamakan dengan harta atau binatang karena bisa dijual, bisa wariskan dan dihibahkan. Maka disamakannya hamba dengan harta lebih kuat. Ibid.

telah mencukupi, maka tidak beralih kepada yang lain, begitulah seterusnya, al-Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*. Ali Hasan mengutip perkataan Imām al-Shāfi'ī model hirarkis tersebut dalam kitab *al-Um* sebagai berikut.

> Ilmu itu bertingkat secara berurutan pertama-tama adalah al-Qur'an dan as-Sunnah apabila telah tetap, kemudian kedua Ijma' ketika tidak ada dalam al-Qur'an dan as-Sunnah dan ketiga Sahabat Nabi (fatwa sahabi) dan kami tahu dalam fatwa tersebut tidak adanya ikhtilaf di antara mereka, keempat ikhtilah sahabat Nabi, kelima qiyas yang tidak diqiyaskan selain kepada al-Qur'an dan as-Sunnah karena hal itu telah berada di dalam kedua sumber, sesungguhnya mengambil ilmu dari yang teratas.[24]

Urutan yang hirarkis tersebut meniscayakan suatu pandangan Imām al-Shāfi'ī berbeda dengan ulama lainnya semisal Imām Abū Ḥanīfah bahwa al-Sunnah tidak bisa me*naskh* (mengganti hukum) apa yang diutarakan al-Qur'an.[25] Al-Qur'an hanya bisa diganti oleh al-Qur'an sendiri yaitu Allah SWT. Menurut Imām al-Shāfi'ī dalil yang jelas tidak membolehkan hal tersebut sebagaimana termaktub

---

[24] M. Ali Hasan, *Perbandingan Mazhab*(Jakarta : PT. Grafindo Persada, 2002), 212.

[25] Bidang ini menjadi perbedaan pendapat. Kitab *Ḥashiyah al-Dimyaṭ ī* misalnya menyebut ada pendapat yang mengatakan kebolehan al-Sunnah me*nasakh* al-Qur'an di dasarkan kepada al-Qur'an juga yaitu surah al-Najm ayat 3 bahwa Nabi Muhammad tidak berbicara kecuali berdasarkan wahyu. Contoh *naskh* model ini adalah seperti surat al-Baqarah ayat 180 mengenai kewajiban orang yang akan meninggal untuk berwasiyat kepada kedua orang tua dan kerabat dengan cara yang baik. Ayat ini di*nasakh* dengan hadis bahwa "*tidak ada wasiyat untuk ahli waris"*. Lihat dalam Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī,* 16.

dalam QS. al-Baqarah, 2: 106.[26] Dalam madzhab al-Shāfi'ī adalah mengkhususkan (*takhṣīṣ*) karena *takhṣīṣ* lebih rendah atau lebih ringan daripada *naskh*.[27] Abū Zayd mengutip pandangan Imām Shāfi'ī tersebut sebagai berikut.

> Dijelaskan bahwa apa yang dinasakh dari al-Kitab hanya dapat dinasakh dengan al-Kitab. Bahwa Sunnah tidak dapat menasakh al-Kitab. Fungsi Sunnah terhadap al-Kitab hanyalah mengikuti apa yang diturunkan sebagai *nash* dan menafsirkan makna yang diturunkan secaa global (*mujmal*)... Dan firman Allah "*Tidak sepatutnya bagiku untuk menggantinya dari diriku sendiri* (Yunus: 15), merupakan penjelasan dari apa yang saya kemukakan bahwa al-Kitab hanya dapat dinaskh oleh al-Kitab. Allah mengawali turunnya kewajiban, maka Dialah yang menghilangkan apa yang Ia kehendaki. Hal itu tidak selayaknya dilakukan siapa pun di antara makhluk-Nya.[28]

Jika al-Qur'an dan al-Sunnah tidak membicarakan suatu masalah, hirarki berikutnya akan jalan, yaitu dengan cara *ijmā'* (kesepakatan). Hanya saja kesepakatan yang akan dicari terlebih dahulu adalah kesepakatan para sahabat Rasulullah SAW. terlebih dahulu atau mengikuti pendapat satu sahabat dan tidak mendapat pertentangan dari sahabat lainnya. Namun,

---

[26] *"Ayat yang kami naskh atau ayat yang kami sebabkan manusia lupa terhadapnya,akan kami ganti yang lebih baik darinya atau yang sebandig dengannya. Apakah kamu tidak mengetahui, bahwa sesungguhnya Allah maha mampu atas segala sesuatu."*

[27] Al-Dimyāṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī*, 16.

[28] Abu Zayd, *Imam Syafi'i*, 38. Lihat pula dalam al-Shāfi'ī, *al-Umm* (Mesir: Dār al-Wafā', 2001), Juz 1, 44.

jika pendapat sahabat tersebut saling bertentangan antara satu dengan yang lain, maka yang diambil adalah pendapat sahabat yang mendekati kepada dua sumber utama, al-Qur'an dan al-Sunnah. Relasi antara *Ijmā'* dan *qiyās* tersebut sebagai suatu pencarian hukum di luar al-Qur'an dan al-Sunnah bersifat saling mengisi dan bersifat dinamis.[29] Dengan empat motode ini, Imām al-Shāfi'ī tidak setuju dengan model *istiḥsān* yang digunakan oleh Imām Abū Ḥanīfah. Bagi al-Shāfi'ī, *istiḥsān* adalah membuat syariat baru. *Istiḥsān* adalah meninggalkan suatu hukum yang telah ada keputusannya dalam dua sumber hukum utama, al-Qur'an dan al-Sunnah kepada keputusan yang lain karena untuk kepentingan yang lebih baik.[30] Contoh penerapan *istiḥsān* adalah apa yang dilakukan oleh Khalifah ke dua, 'Umar bin Khaṭṭāb yang tidak memotong tangan pencuri yang mencuri karena motif bertahan hidup di musim paceklik. *Istiḥsān* dilakukan dengan mengalihkan bunyi teks al-Qur'an surah Māidah ayat 38[31] yang menjelaskan hukum potong tangan bagi pencuri menjadi tidak adanya potong tangan karena demi kebaikan manusia di musim

---

[29] A. Sirri, *Sejarah Fiqh Islam*, 115.

[30] Abū al-Ḥasan 'Alī al-Amidī, *Al-Iḥkām Fī Uṣūl al-Aḥkām* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah: Beirūt, 1983), jilid IV, 158.

[31] "*Pencuri laki-laki dan pencuri perempuan, maka potonglah kedua tangannya sebagai balasan terhadap apa yang mereka lakukan dan sebagai siksa dari Allah. Allah Maha Perkasa dan Maha Bijaksana.*"

paceklik dan kemiskinan serta ketidakpedulian kaum kaya.

Sebagai contoh, ketika Imām al-Shāfi'ī menjelaskan surat al-Māidah ayat 6 tentang wudhu,[32] al-Shāfi'ī menyebutkan hadis tentang berapa kali Rasulullah SAW membasuh apa yang telah disebutkan oleh al-Qur'an tersebut. Hadis pertama menjelaskan tentang satu kali basuhan dan hadis kedua menjelaskan dua kali dan tiga kali basuhan. Imām al-Shāfi'ī menguraikan yang disebut dengan membasuh adalah paling sedikit dari nama membasuh yaitu satu kali. Adapun tiga kali basuhan adalah bagian dari sunnah.[33]

2. Hirarki Ideologis (Agen dan Kitab)

Hirarki ideologis yang dimaksud di sini adalah hirarki yang muncul setelah bangunan kuat yang telah diputuskan oleh Imām Shāfi'ī dalam konstruksi empat hal di atas (al-Qur'an, al-Sunnah, *ijmā'* dan *qiyās*). Kitab kuning di pesantren serta keilmuan di pesantren mengikuti hirarki ideologis tersebut. Hirarki ini berkisar kepada dua hal yaitu hirarki para pemikir ideologis atau hirarki agen setelahnya yang disebut sebagai mujtahid dan hirarki kitab-kitab yang dijadikan pedoman dalam ideologi yang sama. Hirarki

---

[32] *"Wahai orang-orang yang beriman! Apabila kalian akan mendirikan salat, maka basuhlah wajah dan tangan kalian sampai ke siku, dan sapulah kepala kalian dan (basuh) kedua kaki kalian sampai ke kedua mata kaki. Jika kalian dalam kondisi junub, maka mandilah".*

[33] al-Shāfi'ī, *al-Umm* (Mesir: Dār al-Wafā', 2001), Juz 1, 69.

pertama, para pemikir ideologis, oleh kitab kuning selalu dijadikan rujukan dan dipertimbangkan untuk prioritas pendapat yang diterima. Suatu pendapat yang menyalahi hirarki ini dianggap sebagai pendapat yang tidak kuat. Sementara pada hirarki kitab kuning adalah hirarki langsung dari akibat hirarki yang pertama. Para ulama yang dianggap paling otoritatif tersebut menyusun kitab kuning. Kitab kuning yang disusun secara otomatis adalah kitab kuning otoritatif pula.

a. Hirarki Agen

Seperti telah dijelaskan hirarki agen adalah tingkatan-tingkatan pemikir ideologis yang menjadi panutan dari pengikut madzhab al-Shāfi'ī. Merekalah yang mengembangkan dan menyebarkan gagasan fikih al-Shāfi'ī hingga saat ini melalui transmisi yang disebarkan oleh kitab kuning. Sebagaimana fikih madzhab lain (Ḥanafī, Mālikī dan Hanbalī) para agen inilah yang berperan penting. Agen penting yang harus disebut adalah para mujtahid yang dapat dikategorisasi dalam beberapa tingkatan. Jika sang pendiri madzhab adalah mujtahid *mutlaq* atau mujtahid *mustaqīl*, yang lainnya tidak. Mujtahid *muṭlaq* atau mujtahid *mustaqīl* adalah ahli fikih yang mengerahkan segala kemampuan yang dimiliki dengan perangkat-

perangkat[34] yang dimiliki untuk menemukan hukum yang ada di dalam al-Qur'an dan al-Sunnah. Apa yang dihasilkan adalah bersifat *ẓan* (kemungkinan).[35]

Mujtahid *muṭlaq* tidak saja berijtihad dalam masalah hukum, tetapi merumuskan metodologi tentang penarikan hukum tersebut yang disebut dengan *uṣūl al-fiqh.*[36] *Para mujtahid berikutnya adalah berada pada posisi menerjemahkan, mengembangkan dan menjelaskan apa yang telah dibangun oleh mujtahid*

[34] Perangkat-perangkat ini penting agar produksi hukum yang dihasilkan sesuai dengan maksud tujuan diterapkannya hukum. Perangkat *asbāb al-nuzūl* (sebab turunnya al-Qur'an) misalnya diperlukan agar pemahaman terhadap suatu ayat tidak keluar dari jalur. Dalam menjelaskan ayat tentang keberadaan Tuhan ada di mana-mana seperti termaktub dalam surat al-Baqarah ayat 115 "*kepunyaan Allah wilayah timur dan barat, di mana saja kalian menghadap di sana ada dzat Allah".* Kesimpulan hukumnya bisa bermakna bahwa seseorang bisa saja shalat menghadap ke arah mana yang dia kehendaki. Namun kesimpulan ini bisa saja ditolak karena sebab turunnya (*asbāb al-nuzūl*) ayat menceritakan spesifik tentang peristiwa para musafir yang melaksankan shalat di tempat yang gelap gulita. Para musafir kebingungan mana arah kiblat yang tepat. Mereka akhirnya shalat berdasarkan ijtihadnya masing-masing dengan arah yang berlawanan antara satu dengan yang lain. Peristiwa ini dilaporkan kepada Rasulullah SAW. Ayat ini turun untuk menjawab dalam masalah kasus yang spesifik ini. Lihat penjelasannya dalam Muḥammad 'Abd al-Aḍīm al-Zarqānī, *Manāhil al-'Irfān fī Ulūm al-Qur'ān,* (al-Qāhirah: 'Isā al-Bābi al-Halabī, t.th), 109-110.

[35] Abū Yaḥyā Zakaria al-Anṣarī, *Ghāyat al-Wuṣūl Sharḥ Lub al-Uṣūl* (Mesir: Maṭba'ah Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabi wa Awladihi, 1936), 147-148.

[36] *Uṣūl al-fiqh* adalah dalil-dalil fikih secara global sedangkan fikih adalah dalil-dalil terperinci tentang hukum perbuatan manusia. Dalil fikih yang global tersebut misalnya mutlaknya amar atau perintah sebagai suatu kewajiban. Lihat dalam al-Anṣarī, *Ghāyat al-Wuṣūl,* 4-5.

muṭlaq tersebut. Tingkatan-tingkatan mujtahid tersebut adalah pertama, mujtahid *muntasib,* kedua, mujtahid *muqayyad,* ketiga, mujtahid *tarjīh* dan keempat, mujtahid *fī al-fatwā.* Masing-masing tingkatan memiliki spesifisikasi yang semakin menurun dalam hal kapasitas dan otoritas dalam menerjemahkan hukum berbasis metodologi yang dibangun oleh mujtahid *muṭlaq* atau mujtahid *mustaqīl.* Walau para penulis kitab kuning menempatkan kategori secara berbeda dan siapa-siapa yang masuk dalam kategori tersebut, namun hirarki tersebut berlaku dalam setiap kategori yang dibuat.[37] Para mujtahid di bawah mujtahid *muṭlaq* tersebut dapat dijelaskan sebagai berikut. [38]

Pertama, mujtahid *muntasib* yaitu ahli fikih yang telah memenuhi syarat-syarat untuk merumuskan hukum sendiri seperti halnya mujtahid *muṭ laq* atau mujtahid *mustaqīl,* hanya saja, ia belum mampu membuat konstitusi hukum sendiri. Ia belum membuat rumusan metodologinya sendiri.

---

[37] Kitab Kuning *Lubb al-Uṣūl* misalnya membagi tingkatan mujtahid setalah mujtahid *muṭlaq* adalah pertama, mujtahid *madzhab* yaitu orang yang mampu mengeluarkan berbagai jalan berdasar ketentuan-ketentuan yang telah dibuat oleh Imām madzhab. Kedua, mujtahid *fatwa* yaitu mujtahid yang mampu melihat berbagai pendapat berdasar yang kuat dan yang lemah dari berbagai pendapat. Kitab *Lubb al-Uṣūl,* oleh karena itu hanya membagi tingkatan mujtahid menjadi tiga saja. Lihat al-Anṣarī, *Ghāyat al-Wuṣūl Sharḥ Lub al-Uṣūl,* 148.

[38] Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Libanon: Dār al-Fikr al-Mu'āṣ ir, 1986), Juz, 2, 1043-1049; Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Pon. Pes Lirboyo Kediri, *Mengenal Istilah,* 6.

Dalam menggali hukum, mujtahid *muntasib* menggunakan konstitusi hukum yang digunakan adalah konstitusi yang telah dibuat oleh mujtahid *muṭlaq,* dalam hal ini adalah sang pendiri Madzhab, Imām al-Shāfi'ī. Ahli fikih yang masuk dalam kategori mujtahid *muntasib* adalah seperti murid Imām Shāfi'ī sendiri yaitu al-Buwaiṭī dan al-Muzanī.[39] Dua orang ini meringkas pandangan-pandangan Imām al-Shāfi'ī yang terangkum dalam kitab *Mukhtashar al-Buwaiṭī* dan *Mukhtaṣar al-Muzanī*.

Kedua, mujtahid *muqayyad* adalah mujtahid yang berada di bawah mujtahid *muntasib,* yaitu ahli fikih yang telah memiliki kualifikasi tinggi dalam menggali hukum berdasar konstitusi yang buat oleh sang pendiri Madzhab. Para mujtahid *muqayyad* menggali hukum yang belum dijelaskan oleh Imām al-Shāfi'ī. Para hali fikih yang tergolong dalam mujtahid *muqayyad* ini adalah seperti Abū Isḥāq al-Shirāzī, Ibn Ḥuzaimah. Muḥammad bin Jarīr, al-Mawardī dan Abi Naṣr.

Ketiga, mujtahid *Tarjīḥ* adalah ahli fikih yang memiliki kapasitas keilmuan untuk melihat dan menilai suatu pendapat dalam madzhab, baik antara pendapat yang bertentangan dari ijtihad

---

[39] Dua orang ini adalah murid-murid Imām al-Shāfi'ī ketika di Mesir. Al-Buwaiṭī meninggal pada tahun 232 H, sedangkan al-Muzanī meninggal tahun 264 H. Lihat, al-Rāzī, *Manāqib al-Imām al-Shāfi'ī*, 48.

mujtahid *muṭlaq* maupun dari pendapat yang berbeda dari para mujtahid lainnya yang disebut *aṣḥāb* atau juga pandangan yang berbeda antara mujtahid *muṭlaq* (Imām al-Shāfi'ī) dengan para *aṣ ḥāb.* Ahli fikih yang dapat dikategorikan dalam mujtahid *tarjīḥ* adalah seperti Imām al-Nawāwī dan Imām al-Rāfi'ī.

Keempat, mujtahid *fi al-fatwā,* yaitu para ahli fikih yang mampu membuat kategorisasi, mengklasifikasi dan mengulas atau menganalisa berbagai pendapat di dalam madzhab Imām al-Shāfi'ī. Mujtahid *fi al-fatwā* ini memiliki kemampuan untuk menjelaskan suatu pendapat dianggap lemah atau kuat, *mu'tamad* (dapat dipegangi) atau tidak. Mujtahid yang masuk dalam kategori *fi al-fatwā* ini adalah seperti Ibn Ḥajar al-Haitāmī dan al-Ramlī.[40] Kitab kuning sering dijumpai menghadirkan pandangan dua kategori mujtahid yang disebut belakang yaitu mujtahid *tarjīḥ* dan mujtahid *fi al-fatwā*.

Para penerus ideologis ini mendapatkan apresiasi yang tinggi dalam agama. Jika salah sekalipun, ia akan mendapatkan satu pahala. Jika benar, mereka akan mendapatkan dua pahala, pahala karena benar dan pahala karena

---

[40] Wahbah al-Zuhailī, *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī* (Libanon: Dār al-Fikr al-Mu'āṣ ir, 1986), Juz, 2, 1043-1049; Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi-ien Pon. Pes Lirboyo Kediri, *Mengenal Istilah,* 6.

telah berijtihad.[41] Tidak jarang, Rasulullah SAW, memberi apresiasi kepada sahabatnya yang berijtihad. Ketika ada dua orang sahabat sedang bepergian dan tidak menemukan air. Dua orang itu lalu bertayammum. Selesai shalat, mereka berdua menemukan air. Satu sahabat mengulangi shalatnya karena menganggap bahwa shalat yang pertama tidak sah, sedangkan sahabat yang lain tidak. Pendapat yang berbeda ini disampaikan kepada Rasulululullah SAW. Keduanya tidak ada yang disalahkan. Bagi yang mengulang shalat, dikatakan oleh Rasulullah SAW akan mendapatkan dua pahala, namun untuk yang tidak mengulang shalatnya dipuji Rasulullah SAW telah sesuai dengan sunnah dan sah.[42]

b. Hirarki Kitab

Hirarki kitab adalah struktur kitab kuning sebagai produk dari hasil ijtihad yang dilakukan oleh para mujtahid sesuai hirarkinya di atas. Suatu pemikiran tidak akan mengalami kontinuitas jika tidak ada agen yang meneruskan dan menyebarkan pemikiran tersebut. Para agen dalam menyebarkan pemikiran tersebut berpedoman kepada gagasan yang telah ditulis, suatu pedoman yang paling

---

[41] Al-Dimyaṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī*, 23-24.

[42] lbn Qayyim al-Jauziyyah, *I'lām al-Muwāqi'īn 'An Rab al-'Alamīn* (Bairūt: Dār al-Fikr, 1977), Cet. III, 204.

efektif untuk dirawat dan dibaca. Diceritakan terdapat ratusan para mujtahid di masa keemasan fikih Islam sekitar akhir tahun 700-an hingga dua abad setengah kemudian, namun para mujtahid tersebut berhenti tidak tertransformasikan secara masif dari satu generasi ke generasi berikutnya. Alasannya adalah karena tidak ada agen yang meneruskan gagasan dan pemikiran para mujtahid tersebut. Para agen terseleksi secara alamiah dan karya-karya mujtahid tidak banyak terpublikasi untuk dibaca.

Karya-karya Imām al-Shāfi'ī dalam sejarah telah disebarkan, dikembangkan dan dikaji oleh para agen. Karya-karya tersebut tidak saja ditelaah secara kritis oleh para agen tetapi juga mengalami pengayaan-pengayaan yang cukup untuk tetap aplikatif. Model transformasi tersebut bisa berupa ringkasan terhadap kitab-kitab besar agar mudah dipahami secara praktis. Model seperti ini biasa disebut dengan kitab kuning *mukhtaṣar.* Transformasi bisa juga dengan model *sharḥ* dan *ḥ āshiyah.* Kedua model ini sama menjelaskan teks kitab kuning (*matn*), hanya saja jika *sharḥ* adalah menjelaskan semua *matn* (teks kitab kuning) baik dari sisi lafalnya atau maksud dari teks. Sedangkan *ḥāshiyah* adalah penjelasan atas teks kitab kuning, hanya saja tidak menampilkan semua teks matan.

Ḥāshiyah adalah penjelasan terhadap teks-teks *matn* yang penting, butuh penjelasan atau teks yang menimbulkan kontroversi. *Ḥashiyah* dalam kategori ini memiliki sisi yang lebih rumit di banding *sharḥ*.[43]

Pembahasan hirarki kitab pertama-tama kita akan memulai dengan menyebut empat kitab induk Imām al-Shāfi'ī yaitu *al-Um, Imlā', al-Buwaiṭ ī,* dan *Mukhtaṣar al-Muzānī.*[44] Empat kitab induk ini adalah rujukan penting untuk mengetahui pandangan imam madzhab, al-Shāfi'ī. Para generasi setelahnya berusaha memperkenalkan empat kitab ini kepada orang lain dengan cara yang sangat cerdas. Penerus gagasan Imām al-Shāfi'ī yang tidak boleh dilupakan sekaligus guru dari *Ḥujjat al-Islām* al-Ghazālī meringkas empat kitab induk tersebut dalam kitab kuning besar dengan judul *Nihāyat al-Maṭlab fi Dirāyat al-Mazhab.* Kitab *al-Nihyah* disusun dalam jumlah 40 jilid.[45]

---

43 Adagium yang terkenal dalam masalah *ḥashiyah* ini adalah seperti diungkap oleh Aḥmad bin Ḥasan al-'Aṭṭās ◎◎◎◎ ◎◎◎◎◎◎ ◎◎◎◎◎◎◎◎◎◎◎ ◎◎◎ ◎◎◎◎◎ ◎◎◎◎"*barangsiapa yang membaca ḥāshiyah-ḥashiyah, maka ia tidak akan mendapatkan apa-apa."*

44 Dalam pembahasan ini, penulis banyak terbantu oleh karya Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi'ien Pon-Pes Lirboyo, *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha'* (Jawa Timur: Pustaka De-Aly, 1997), 10-14. Karya santri Lirboyo ini mengupas pembahasan ini dalam sub judul "Perjalanan Kitab-Kitab al-Shāfi'iyah".

45 Al-Babily dan Ibn Ḥajar al-Haitamī mengatakan bahwa karya *al-Nihāyah* bukan ringkasan empat kitab induk al-Shāfi'ī, tetapi ringkasan dari kitab *al-Muzāni,* sedangkan *al-Muzānī* adalah ringkasan dari *al-*

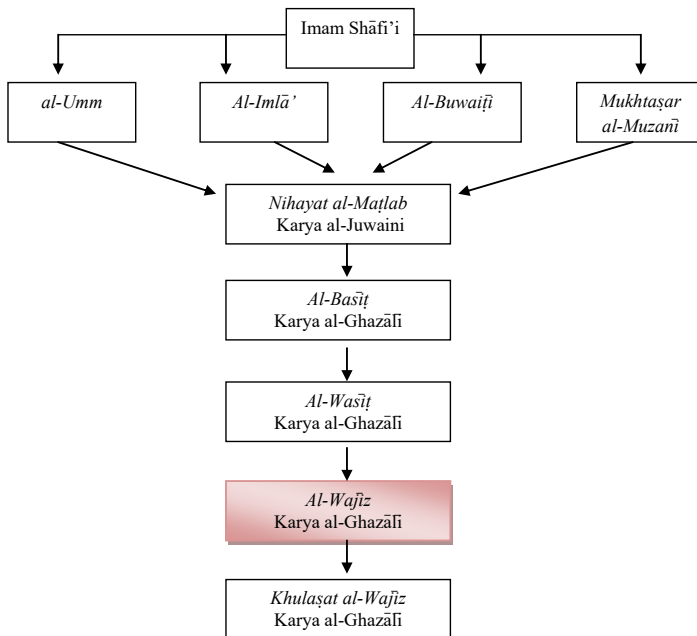
Pengarangnya digelari dengan sebutan *imām al-ḥ aramāin* (pemimpin dua tanah haram) yaitu al-Juwainī (1028 M-1085 M).[46]

Kitab *Nihāyat al-Maṭlab* menarik minat dari sang murid, al-Ghazālī (1058 M-1111) untuk mentrasformasikan kepada publik dengan meringkasnya kembali yang disebutnya dengan kitab kuning *al-Basīṭ*. Tidak hanya berhenti dengan meringkas kitab sang guru, Al-Ghazālī masih merasa penting untuk meringkas ringkasan yang pertama dari kitab *al-Nihāyah,* menjadi *al-Wasīṭ.* Kitab *al-Wasīṭ,* oleh karena itu adalah ringkasan dari ringkasan (*al-Basīṭ*). Walau sudah diringkas, al-Ghazālī ingin mempermudah pemahaman atas fikih madzhab Shāfi'ī dengan meringkas lagi karya *al-Wasīṭ* menjadi ringkasan lagi yang diberi nama *al-Wajīz.* Melalui *al-Wajīz,* al-Ghazālī belum merasa puas dan meringkas kembali kitab *al-Wajīz* menjadi suatu kitab yang diberi nama *khulaṣat al-*

Um. Lihat Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi'ien PonPes Lirboyo, *Mengenal Istilah,* 11-12.

[46] Namanya adalah Abū al-Ma'āli al-Juwainī. Di samping pengikut utama madzhab al-Shāfi'ī, beliau juga adalah penerus penting dalam madzhab Asy'ariyah yang digagas oleh Abū al-Ḥasan al-Asy'arī. Al-Juwainī adalah guru dari Imām al-Ghazālī, seorang murid yang meneruskan perjuangan gurunya dalam madzhab Asy'arī dalam bidang teologi dan al-Shāfi'ī dalam bidang fikih.

Wajīz atau yang dikenal juga dengan nama *Khulāṣ at al-Wasāil fi al-Masāil.*[47]

Dapat dilihat bagaimana al-Ghazālī adalah ideolog yang tidak bisa diremehkan. Ia menulis empat kitab, ini tentu di luar kitab-kitabnya yang lain dalam bidang fikih dan tasawuf, dalam menjelaskan batu bata pengetahuan madzhab al-Shafi'ī. Empat kitab induk tersebut adalah yaitu *al-Basīṭ, al-Wasīṭ, al-Wajīz* dan *Khulaṣat al-Wajīz*. Peran al-Ghazālī tersebut apabila digambarkan akan berbentuk seperti di bawah ini.

47 Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi'ien Pon-Pes Lirboyo, *Mengenal Istilah,* 12.

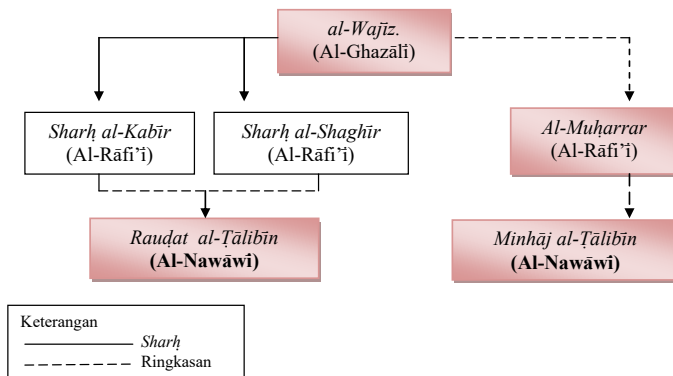
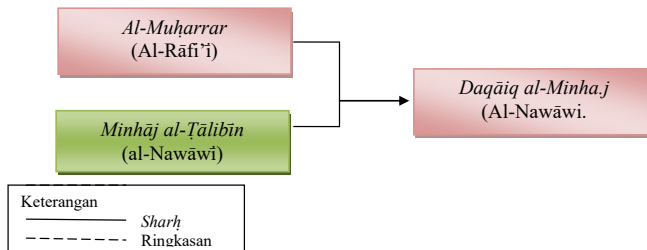
Kerja-kerja seperti inilah yang menjadikan Imām al-Ghazālī memiliki popularitas dan nama baik di kalangan pesantren dan umat Islam Indonesia. Setidaknya ada tiga hal, nama al-Ghazālī hadir dalam aktifitas keagamaan di pesantren dan umat Islam di Indonesia. Pertama, pada level aktifitas keagamaan dalam ranah ritual berupa ibadah-ibadah dalam kategori *faḍāil al-a'māl* (keutamaan-keutamaan ibadah) seperti yang telah dijelaskan dalam bab sebelumnya. Kedua, keseimbangan antara eksoterisme dan esoterisme Islam. Sebagian besar umat Islam Indonesia memiliki kecenderungan esoterisme sedang dalam bentuk tarekat-tarekat yang tidak ekstrim. Cerita tentang Siti Jenar adalah gambaran bagaimana esoterisme ekstrim tidak bertahan lama. Namun, eksoterisme murni juga tidak terlalu banyak dianut. Kegiatan-kegiatan keagamaan dalam bentuk *manaqiban, al-barzanji, shalawatan, zikrul ghafilin,* ritual *life circle* orang Jawa (kelahiran, pernikahan dan kematian) dan lain-lain adalah refleksi dari gabungan eksoterisme dan esoterisme tersebut. Ketiga, karya al-Ghazālī di pesantren, terutama di Pesantren dalam naungan NU, menjadikan *magnum opus, Ihyā' 'Ulūm al-Dīn* sebagai pelajaran tertinggi dalam kajian esoterisme Islam, di samping *alfiyah* dalam bidang tata bahasa Arab,

Fatḥ al-Mu'īn dalam bidang fikih dan *'Uqūd al-Jumān* dalam bidang balaghah. Di bawah tingkat kitab kuning *Iḥyā' Ulūm al-Dīn,* kitab *Bidāyat al-Hidāyah* dan *Minhāj al-Abidīn* adalah dua kitab yang paling populer untuk dipelajari.[48]

Sosok penting al-Ghazālī tampak pula dalam rangkaian transformasi pengetahuan berikutnya. Kitab ringkasan al-Ghazālī, *al-Wajīz* menjadi penyambung rantai gagasan al-Shāfi'ī kepada karya-karya lain pada periode-periode berikutnya. Imām Rāfi'ī (1160 M-1226 M)[49] kemudian membuat ringkasan dari *al-Wajīz* tersebut dalam suatu karya kitab kuning yang berjudul *al-Muḥarrar.* Al-Rāfi'ī tidak hanya meringkas karya al-Ghazālī, *al-Wajīz,* tetapi juga memberi *sharḥ* atas kitab *al-Wajīs* menjadi dua kitab yaitu *Sharḥ al-Kabīr* dan *Sharḥ al-Ṣaghīr.* Agen berikutnya yang menjadi mata rantai penting setelah al-Rāfi'ī adalah Imām Nawāwī (1233 M-1277 M). al-Nawāwī melanjutkan kerja-kerja al-Rāfi'ī dengan meringkas dan memberi komentar kritis atas kitab *al-Muḥarrar* dengan nama *Minhaj al-Ṭālibīn.* Karya lain al-Rāfi'ī, *Sharḥ*

48 Al-Ghazālī dalam karyanya memang membuat keseimbangan yang menarik dalam hal esoterisme dan eksoterisme Islam. Itu sebabnya baik dalam kitab *Bidayat al-Hidāyah* dan *Iḥyā' Ulūm al-Dīn,* al-Ghazālī membahas secara detil amaliyah fisik seperti shalat sekaligus menguraikan pentingnya akhlak terpuji dalam wilayah hati.

49 Nama lengkapnya adalah Imām al-Dīn Abū al-Qāsim 'Abd al-Karīm bin Muḥammad bin 'Abd Karīm bin al-Faḍl bin al-Ḥasan ar-Rāfi'ī al-Qazwinī.

al-Kabīr dan *Sharḥ al-Ṣaghīr* juga menarik minat al-Nawāwī untuk meresumnya dengan nama *Rauḍat al-Ṭālibīn.*[50]

Letak penting al-Nawāwī tampak dalam tabel di atas. Al-Nawāwī bahkan untuk memperjelas posisi dirinya dengan al-Rāfi'ī sekaligus memperteguh sebagai penerus al-Shāfi'ī membuat suatu karya yang membedekan antara dirinya dengan al-Rāfi'ī (antara kitab kuning *al-Muḥarrar* dengan *Minhāj al-Ṭālibīn*) yang diberi nama *Daqāiq al-Minhāj.*

50 Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi'ien Pon-Pes Lirboyo, *Mengenal Istilah,* 12.

Kitab kuning *Minhāj al-Ṭalibīn* karya al-Nawāwī menjadi mata rantai kedua setelah *al-Wajīz* karya al-Ghazālī. Kitab kuning *Minhāj al-Ṭalibīn* menarik minat ulama lain seperti Zakariya al-Anṣārī untuk untuk membuat ringkasan atasnya yang diberi nama *Manhaj al-Ṭullāb*. Kitab ringkasan sendiri ini kemudian dibuat *sharḥ* sendiri oleh Zakariya al-Anṣārī dengan nama kitab *Fatḥ al-Wahhāb*. Kitab kuning *Manhaj al-Ṭullāb* kemudian diringkas pula oleh al-Jauharī dengan nama *al-Nahj.* [51]

Karya al-Nawāwī, menjadi mata rantai penting dalam madzhab al-Shāfi setelah *Minhāj al-Ṭālibīn* diberi *sharḥ* oleh empat orang ulama kenamaan dalam madzhab al-Shāfi'ī, yaitu pertama, al-Azraī melalui kitabnya *Qūt al-Muḥtāj;* kedua, oleh Muḥ ammad al-Ramlī al-Ṣaghīr putra al-Ramlī al-Kabīr melalui karya *Nihāyat al-Muḥtāj*; ketiga oleh Ibn Ḥajar al-Haitamī dalam kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj* dan keempat oleh Khāṭib al-Sharbinī dalam karya terkenal *Mughni al-Muḥtāj*[52]

Imām Nawāwī menjadi penting dalam mata rantai ini, tidak hanya pada kitab *Minhāj al-Ṭālibīn,* tetapi pada karyanya yang lain, *Rauḍat al-Ṭālibīn.*[53] Kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn* mendorong Ibn al-Muqri

---

[51] Ibid.

[52] Ibid., 12-13.

[53] Kitāb ringkasan dari dua kitab karya al-Rāfi'ī *Sharḥ kabīr* dan *Sharḥ Shaghīr,* dua kitab penjelas dari karya al-Ghazāli, *al-Wajīz.*

untuk meringkasnya agar mudah dipelajari dan dibaca dalam karya *Rauḍ al-Ṭālib.* Pada tahap berikutnya ringkasan karya Ibn al-Muqri di komentari oleh Zakariyā al-Anṣārī. Komentar atas kitab *Rauḍat al-Ṭālib* diberi nama *Asnā al-Maṭālib.* Kitab *Rauḍ al-Ṭālib* kemudian diringkas oleh Ibn Ḥajar al-Haitamī dengan nama *al-Na'īm.* Kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn* karya al-Nawāwī, di samping diringkas oleh Ibn Muqri, juga diringkas oleh Imām al-Muzajjad alam kitab *al-'Ubāb.* Ibn Ḥajar tertarik juga untuk menjelaskan *al-'Ubāb* ini dalam karya *al-ī'āb*.[54] Karya Imām Muzajjad menarik minat Ibn Ḥajar al-Haitamī untuk memberi penjelasan, namun karya ini belum selesai, dengan nama *al-Ī'āb.* Kitab *Rauḍat al-Ṭālibīn* karya al-Nawāwī menarik minat juga dari ulama kenamaan, al-Suyūṭ ī untuk membuat ringkasan yang diberi nama *al-Ghaniyyah.* Al-Suyūṭī, tidak hanya menyusun kitab dalam bentuk narasi diskriptif, tetapi juga menyusun dalam bentuk lagu (*naẓm*) untuk mempermudah dalam mengingat dan memahami isi kitab *al-Ghaniyyah* yang diberi nama *Nazm al-Khulāṣah.*[55]

Jika al-Ghazālī pada tahap pertama meringkas kitab penting dalam madzhab al-Shāfi'ī melalui *al-Wajīz* menghasilkan transformasi kitab kuning

54 Kitab ini belum sempat diselesaikan oleh Ibn Ḥajar.
55 Ibid., 13.

yang banyak, al-Nawāwī pun demikian. Melalui dua kitabnya *Minhāj al-Ṭālibīn* dan *Rauḍat al-Ṭālibīn*, transformasi madzhab al-Shāfi'ī terus berlanjut hingga saat ini. Kitab-kitab yang telah disebutkan menginspirasi banyak kitab kuning-kitab kuning yang diajarkan dipesantren hingga saat ini. Kitab-kitab tersebut menjadi rujukan aktifitas manusia beragama dalam hidup. Kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj* sebagai misal, menyebut tradisi menghadiahkan pahala untuk Nabi Muhammad SAW adalah diperbolehkan. Bagi Ibn Ḥajar, menghadiahkan pahala, adalah kebiasaan ulama *mutaakhirīn*.[56] Pendapat Ibn Ḥajar diikuti sehingga tradisi *tawassul* dan ritual pasca kematian dalam bentuk berkumpul dan *taḥlīl* lestari hingga saat ini. Imām al-Ramlī dalam kitab *Nihāyat al-Muḥtāj* sebagai misal lagi menjelaskan penguburan ari-ari pasca kelahiran sebagai sunnah. Bagi al-Ramlī ari-ari disamakan dengan *mashīmah*. [57] Zakariyya al-Anṣ ārī juga memperkuat hukum sunnah mengubur ari-ari dalam *Asnā al-Maṭālib*.[58] Kitab-kitab lain mendukung terhadap garis ideologis yang sama.

---

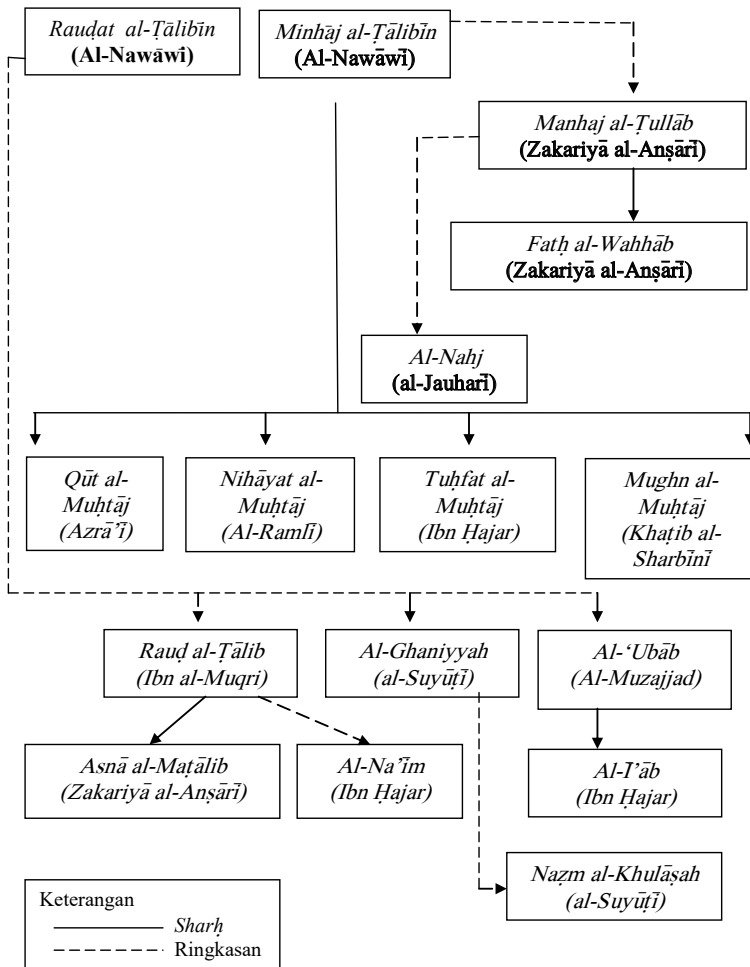
[56] Ibn Ḥajr al-Haitāmī, *Tuḥfat al-Muḥtāj fi Sharḥ al-Minhāj*, (Makkah: Dār Ḥrā', 1986), Juz, 24, 421.

[57] Shams al-Dīn Muḥammad bin Abi al-'Abbās Aḥmad bin Ḥamzah Ibn Shihāb al-Dīn al-Ramlī, *Nihāyat al-Muḥtāj ilā Sharḥ al-Minhāj* (Libanon: Dār al-Fikr, t.t), Juz 2, 494-495.

[58] Abū Yaḥyā Zakariyya al-Anṣārī, *Asnā al-Maṭālib fi Sharḥ Rauḍ al-Ṭālib* (Beirut Libanon: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.t), Juz 1, 313.

Garis ideologis tersebut misalnya termaktub dalam karya Nawāwī al-Bantānī *Nihāyat al-Zaīn,* karya Zain al-Dīn al-Malībārī dalam kitab *Fatḥ al-Mu'īn,* karya Abī Shujā' dalam kitab *matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb,* karya Sālim bin Sumair al-Ḥadramī dalam kitab *Safinat al-Najāḥ* dan lain-lain.

Garis ideologis dalam kitab kuning tersebut akan menjadi unsur "pemasuk" dan "penolak" sekaligus. Unsur "pemasuk" tersebut mengakibatkan prilaku yang sama, *tahlilan* sebagai misal, akan mengumpul menjadi satu, membentuk komunitas yang sama dengan kegiatan yang sama. Di samping itu, mereka juga akan dapat "menolak" orang atau komunitas yang tidak memiliki kegiatan keagamaan yang sama. Di atas semua perilaku "menerima" atau "menolak" ada sistem pengetahuan yang tertulis dalam kitab kuning. Itulah kerja ideologi.

Peran penting Imām Nawāwī dalam bentuk transformasi gagasan tersebut dapat terlihat dalam bagan berikut.

Berbagai kitab kuning tersebut mengalami terfragmentasi dalam bentuk yang beragam. Para pembelajar biasanya akan mempelajari mulai dari ringkas dan padat dengan uraian doktrinal dengan tidak menyebut berbagai perbedaan pendapat di dalamnya. Kitab *Math Ghāyah wa al-Taqrī* karya Abī Shujā' sebagai misal atau kitab *Safinat al-Najāḥ*

karya Sālim bin Sumair al-Ḥadramī adalah kitab-kitab yang dikaji untuk para pemula. Artinya para pembelajar atau santri akan mempelajari kitab kuning tersebut juga secara hirarkis sesuai kemampuan. Setelah itu, para pembelajar akan naik kepada kitab kuning yang mulai luas pembicaraannya yaitu kitab *Fatḥ al-Qarīb* karya Ibn al-Qāsīm al-Ghāzī atau kitab *Fatḥ al-Mu'īn* karya Zaīn al-Dīn al-Malībārī begitulah seterusnya.

Gagasan kitab kuning al-Shāfi'ī tertransformasi dalam berbagai bentuk. Minimal ada 4 bentuk yaitu *matn*, *sharḥ*, *ḥāshiyah* dan *fatwa*.[59]

Pertama, *matn* adalah kitab kuning yang disusun tidak difungsikan untuk memberi kritik, komentar dan penjelas dari kitab-kitab karya ulama sebelumnya. Justru *matn* inilah yang akan memiliki potensi untuk diberi penjelas atau diberi komentar oleh ulama berikutnya. Di antara contoh kitab *matn* adalah *Al-Risālah al-Jāmi'ah* karya Sayyid Aḥmad bin Zain al-Ḥabshi, *Safinat al-Najāḥ* karya Sālim bin Sumair al-Ḥadramī, *Fatḥ al-Qarīb* karya Ibn al-Qāsīm al-Ghāzī, *al-Muhazzab* karya Imām Abī Isḥāq al-Shirāzī, *al-Yāqūt al-Nafis* karya Aḥmad bin 'Umar al-Shāṭirī dan lain-lain.

---

[59] Tim Pembukuan Purna Siswa 2011, *Jendela Madzhab: Memahami Istilah dan Rumus Madzahib al-Arba'ah* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), Cet. III, 9-11.

Kedua, *Sharh* yaitu kitab yang menjelaskan kitab *matn* dari semua aspeknya. Semua teks dalam *matn* disebutkan dan diulas baik dari sisi kandungan maupun sisi kata-katanya. Kitab *sharḥ* ini seperti kitab *Nail al-Rajā'* karya Aḥmad bin 'Umar al-Shāṭ irī merupakan *Sharḥ* dari kitab *Safinat al-Najāḥ, Bushra al-Karīm* karya Sa'īd Ibn Muḥammad Ba'ashin merupakan dari kitab *Muqoddimah al-Ḥadramiyah,* kitab *Fatḥ al-Qarīb* karya Abī al-Qāsim al-Ghāzī adalah *sharḥ* dari kitab *Matn Ghāyah wa al-Taqrīb,* kitab *Fatḥ al-Wahhāb* karya Syaikh Zakariya al-Ansārī suatu *sarḥ* dari kitab *Manhaj al-Ṭullāb,* kitab *al-Iqnā'* karya Khāṭib al-Sharbīnī adalah *sharḥ* dari *Matn Abī Shujā'* atau yang dikenal dengan sebutan kitab *Taqrīb* atau *Matn Ghāyah wa al-Taqrīb* dan lain-lain.

Ketiga, *Ḥāshiyah. Ḥashiyah* adalah penjelasan atas *matn,* hanya saja berbeda dengan *sharḥ.* Jika *sharḥ* menjelaskan semua teks *matn,* maka *ḥ āshiyah* hanya menjelaskan hal-hal penting dalam pembahasan *matn. Haṣhiyah,* dalam konteks ini, memiliki posisi yang lebih *complicated* dari pada *sharḥ*. Di antara kitab *ḥāshiyah* adalah kitab *Ḥāshiyah al-Baijūrī 'alā sharḥ Ibn Qāsim* karya al-Bājūrī, kitab *'Ḥāshiyah I'ānat al-Ṭālibīn 'alā Sharḥ Fatḥ al-Mu'īn* karya Sayyid Bakri Shāṭā, kitab *Ḥāshiyah al-Bujairami 'alā al-Iqnā'* karya Khāṭib al-Sharbīnī,

kitab *Ḥāshiyah al-Jamal 'ala Sharḥ al-Manhaj* karya Sulaimān al-Jamal dan lain-lain.

Keempat, *fatāwā,* yaitu fatwa-fatwa ulama yang ditulis sebagai suatu hasil jawaban atas pertanyaan yang diajukan kepada penyusun kitab. Di antara kitab model fatwa tersebut adalah seperti kitab *Bughyat al-Mustarshidīn* karya Sayyid 'Abd al-Rahmān bin Muḥammad bin Ḥusaīn bin 'Umar, kitab *Fatāwā Sulṭān al-'Ulamā' 'Izz ibn 'Abd al-Salam,* kitab *Fatāwā al-Kubrā* karya Ibn Ḥajar al-Haitāmī, kitab *al-Ḥāwī lī al-Fatāwī* karya Imām al-Suyūṭī dan lain-lain.[60]

Hirarki-hirarki tersebut berimplikasi kepada penentuan hukum. Ketika suatu masalah terjadi dan masing-masing agen memiliki pandangan yang berbeda, maka hirarki tersebut juga masih berlaku, walaupun yang berbeda tersebut masih bisa diamalkan, hanya saja pendapat tersebut menyalahi terhadap struktur hirarkis yang lebih utama dalam madzhab. Kata *'alā al-mu'tamad* atau *'alā al-aujuh* yang sering dijumpai dalam kitab kuning sebagai misal adalah gambaran bagaimana penilaian itu penting untuk menjelaskan ada pendapat yang kuat dan lemah. Kata *'alā al-mu'tamad* adalah ungkapan yang dimunculkan oleh Ibn Ḥajar al-Haitāmī untuk menjelaskan

[60] Ibid.

pendapat-pendapat yang berbeda dari Imām al-Shāfi'ī. Melalui kata ini, penyusun kitab kuning sedang melakukan penilian pendapat mana yang sebaiknya diikuti. Demikian pula ketika kata *'alā al-aujūh* dimunculkan. Kata ini difungsikan untuk menentukan pendapat yang paling *ṣaḥ īḥ* di antara pendapat yang berbeda di kalangan pengikut-pengikut al-Shāfi'ī.[61] Kesimpulan yang ingin ditegaskan oleh penyusun kitab adalah ikutilah yang diberi justifikasi *al-aujuh* atau kata *al-mu'tamad.* Pengarang *Fatḥ al-Mu'īn,* Zain al-Dīn al-Malībārī mengatakan.

Ketahuilah bahwa yang *mu'tamad* di dalam madzhab Shāfi'ī untuk masalah hukum dan fatwa adalah apa yang telah disepakati oleh Imām Nawāwī dan al-Rāfi'ī, kemudian apa yang telah dipilih oleh Imām Nawāwī, kemudian apa yang dipilih oleh al-Rāfi'ī, kemudian apa yang telah disepakati oleh ulama kebanyakan lalu oleh ulama yang paling alim dan kemudian yang paling wira'i[62]

Demikian pula kata *al-aujuh.* Ketika menjelaskan masalah apakah harta wakaf wajib dizakati,

---

[61] Ibid., 39. Istilah *mu'tamad* awal kalinya diungkapkan oleh Syaikh Zakariyā al-Anṣārī dalam kitab *Fatḥ al-Wahhāb,* namun penggunaan ini masih bersifat umum pada tahun 10 H. Setelah Ibn Ḥajar menulis kitab *Tuḥfat al-Muḥtāj,* istilah ini menjadi bermakna khusus karena Ibn Ḥajar membuat klasifikasi berbagai pendapat imām Shāfi'ī mana yang paling jelas. Lihat dalam Aizul Mohd Ismon dan Muhammad Alif Md Aris, "Perkembangan Serta Penggunaan Istilah Qawl Mu'tamad Di Dalam Mazhab Shafi'i" dalam *'Ulwan's Journal,* Jilid 5 (1) 2020, 204.

[62] al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn,* 140.

kitab *Fatḥ al-Muʾīn* menjelaskan dengan berbagai argumen. Barang-barang wakaf tidak dizakati karena tidak ditentukan siapa pemiliknya. Barang wakaf biasanya disebutkan untuk kepentingan umum, meliputi orang fakir, ahli agama, masjid dan lain-lain. Namun, jika disebutkan kemanfaatan wakaf tersebut misalnya untuk keturunan Zaid atau kepada kelompok tertentu, mengikuti al-Nawāwī dalam kitab *al-Majmū'*, harta wakaf tersebut wajib dizakati. Ketika ada satu pendapat yang mengatakan, jika wakaf tersebut untuk imam masjid atau untuk guru wajib dikeluarkan zakatnya, penyusun kitab *Fatḥ al-Muʾīn* mengatakan

Telah berfatwa sebagian ulama bahwa barang wakaf untuk imam masjid atau guru wajib dikeluarkan zakatnya seperti orang yang telah ditentukan (*ka al-mu'ayyan*). Guru kami (*Ibn Ḥajar al-Haitāmī*) mengatakan bahwa *al-aujuh* (yang paling nyata) adalah tidak demikian (tidak wajib dizakati). Alasannya adalah karena yang diinginkan atau yang dimaksud dengan wakaf tersebut adalah kepentingannya (imam dan guru) bukan pribadinya yang spesifik.[63]

Ketika menjelaskan masalah perdebatan shalat *Ishrāq* apakah shalat Dhuha atau yang lainnya (penyusun kitab *Fatḥ al-Muʾīn* memilih sebagai shalat Dhuha walau ia berbeda dengan Imām al-Ghazālī dan lainnya), kitab *Fatḥ al-Muʾīn*

[63] Ibid., 49.

mengakhiri perbincangan dengan kalimat "yang *aujuh* adalah bahwa dua rakaat *Ishrāq* adalah shalat Dhuha." Di sini tampak, pertama-tama penyusun *Fatḥ al-Mu'īn* menjelaskan bahwa kata shalat Dhuha dari *matn Qurratul 'Aīn* adalah shalat *Ishrāq*. Setelah itu, ia menguraikan dalil Hadis dari riwayat Abū Hurairah tentang shalat Dhuha dan tata cara pelaksanannya serta pendapat Ibn 'Abbās bahwa shalat *Ishrāq* adalah shalat Dhuha. Terakhir, untuk membuat kesimpulan bahwa pemaknaan ini tepat, ia mengungkapkan dengan kalimat *al-aujuh* di atas.[64]

B. *Habitus* Kitab Kuning: Moderat dan Non Moderat

Habitus seperti diungkap *Bourdieu* adalah sistem pengetahuan seseorang dalam memahami dunia, kepercayaan dan nilai-nilai yang hidup dalam kehidupan setiap hari. Di sisi lain, *habitus* menjadi landasan bagi agen dalam melakukan dintakan. *Habitus* tersebut memberi

---

[64] Ibid., 32. Kitab *Nihāyat al-Zaīn* menjelaskan perbedaan shalat Dhuha dan Shalat *Ishrāq*. Waktu shalat Dhuha adalah mulai terangkatnya matahari hingga tergelincirnya matahari (munculnya waktu Dhuhur). Sementara shalat *Ishrāq* diawali dari mulai terbit matahari sampai terangkatnya matahari (awal masuk waktu Dhuha, seukuran satu tombak). Sunnah al-Qur'an yang dibaca juga berbeda, shalat Dhuha yang dibaca adalah surah *al-Shamsi* dan Surah *ad-Ḍuḥā* dan *al-Ikhlāṣ*, sementara shalat *Ishrāq* yang dibaca adalah surah *ad-Ḍuḥā* dan surah *al-Inshirah*. Jumlah rakaatnya juga beda yaitu yang terbaik adalah 8 rakaat untuk shalat Dhuha dan 2 rakaat untuk shalat *ishrāq*. Lihat Muḥammad bin 'Umar Nawawī al-Jāwī, *Nihyat al-Zaīn fi Irshādi al-Mubtadi'īn* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002), 101-102.

perspektif bagi agen dalam berkehidupan, karena ia menjadi nilai di dalam benaknya, suatu nilai yang bersifat objektif sesuai sosial kulturalnya. Jika yang pertama, *habitus* bersifat aktif, maka yang kedua ini *habitus* bersifat pasif. Sebagai *habitus* yang aktif, *habitus* dalam bahasa Geertz adalah *model for* yang menilai dan memberi perspektif, namun sebagai yang pasif, *habitus* adalah *model of,* suatu hasil dari perspektif yang dimiliki. Karena itu, *habitus* hadir dalam momen tindakan kehidupan sehingga berjalan pada diri subjek atau agen dalam alam tidak sadar.[65] Untuk mengetahui *habitus* tersebut dapat dilihat dari cara seseorang menjalani kehidupan, seperti cara makan, cara berjalan, cara berbicara dan lain-lain. Cara-cara ini adalah refleksi dari *model of* tersebut.[66] Sebagai konstitusi sekaligus sebagai hasil dari konstitusi tersebut, *habitus* adalah hasil dari dialektika dengan situasi sosialnya alot. Bourdieu menyebutnya sebagai sebagai "hasil struktur yang terstrukturisasi" yang memiliki potensi untuk membentuk struktur baru.[67]

Habitus berhubungan erat dengan *field* dan arena (*social space*). *Field* diterjemahkan dengan relasi-relasi objektif yang menempatkan posisi-posisinya dalam

---

[65] Disebut alam tidak sadar disebabkan oleh suatu tindakan yang dilakukan secara terus menerus dan berulang-ulang sehingga subjek melakukannya seolah-olah telah menjadi kegiatan reflek yang tidak disadari.

[66] Arizal Mutahir, *Intelektual Kolektif Pierre Bourdieu* (Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011), 63-64.

[67] Pierre F. Bourdieu, *The Logic of Practice,* Trans. Ricard Nice (USA: Stanford University Press, 1990), 53.

tatanan sosial. Posisi tersebut berhubungan dengan individu dalam suatu struktur di masyarakat. *Habitus* mendasari seseorang hidup dalam kesehariannya secara spontan untuk membangun relasi dengan pihak luar dalam ranah sosial.[68] *Field,* oleh karena itu, tidak bisa dipisahkan dengan konsep *social space* (ruang sosial) yang diperkenalkan Bourdieu. Konsep *social Space* memberi informasi bahwa ruang sosial bukanlah monolitik dan tunggal. *Field* merupakan ruang kontestasi antar individu, lembaga, organisasi dan lain-lain.[69] Kontestasi berlaku untuk memperebutkan berbagai sumber, baik sumber ekonomi maupun sumber kekuasaan. Kemenangan kontestasi biasanya akan dimiliki oleh siapa saja yang memiliki modalitas. Ada banyak *field* di mana kontestasi dilakukan. *Field* tidak tunggal, banyak *field* dalam wilayah sosial dengan aturan yang berbeda-beda dan terkadang independen. *Field* yang lebih rendah bisa dimanfaatkan oleh individu untuk mengawali dalam *field* yang lebih besar.[70]

---

[68] Bagus Takwin, *Cuplikan-cuplikan Ideologi,* 115.

[69] Nur Syam, *Model Analisis Teori Sosial* (Surabaya: IAIN Press, 2009), 274.

[70] Ricard Harker, Cheelin Mahar, Chris Wilkes (eds), *(Habitus X Modal) + Ranah=Praktik. Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu* (Yogyakarta: Jalasutra, 2005), 46. Dapat dicontohkan kontestasi model semacam ini adalah politik desa yang paling rendah dalam bentuk pemilihan kepala desa. Modalitas yang kuat, memungkinkan ia beruji coba untuk masuk dalam ranah yang lebih luas yaitu menjadi anggota DPR Daerah. Keberhasilan dalam kontestasi daerah memungkinkan ia untuk maju dalam kontestasi yang lebih besar menjadi kepala daerah. Begitulah seterusnya.

1. *Habitus* Moderat Kitab Kuning

Imām al-Shāfi'ī sudah diketahui adalah pembentuk dari ideologi yang mapan ini. Imām al-Shāfi'ī telah membentuk *model for* terhadap realitas melalui karya *al-Risālah* dan lain-lain. Ilmu ushul fikih yang dikonstruksinya menjadi konstitusi untuk menghukumi suatu tindakan. Pandangan dan tindakan Imām al-Shāfi'ī telah membentuk suatu sistem nilai yang diikuti oleh para pengikutnya di kemudian hari yang telah membentuk *moder of*. Sebagai contoh *model of* tersebut adalah ketika memahami hadis yang diriwayatkan oleh al-Bukhārī tentang posisi tangan di saat *takbīrat al-ihrām*. Ibnu 'Umar menyebut bahwa Nabi mengangkat kedua tangannya sejajar dua pundaknya (*hazwa mankibaihi*) ketika memulai shalat. Kitab *Kifāyat al-Akhyār* menyebut pendapat dari Imām al-Shāfi'i dan para ulama pengikutnya dengan mengatakan

> Cara mengangkat tangan adalah seseorang mengangkat kedua tangannya dengan meletakkan posisi ujung jarinya sejajar dengan bagian kuping paling atas sedangkan dua ibu jarinya sejajar dengan bagian telinga tempat anting-anting dan kedua telapak tangannya sejajar dengan kedua pundaknya. Inilah makna dari pendapat Imām al-Shāfi'ī dan para pengikutnya dari hadis "*yarfa'uhuma hazwa mankibaihi*".[71]

Masing-masing *field* memiliki aturannya sendiri dengan model yang berbeda-beda.

[71] Taqy al-Dīn Abī Bakr bin Muḥammad al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār* (Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah Indonesia), 114.

Habitus moderatisme kitab kuning pertama-tama dikonstruksi oleh Imām al-Shāfii. Di antaranya adalah pandangan Imām al-Shāfi'ī tentang *ikhtilāf* (perbedaan pendapat). Dalam *al-Risālah,* Imām Shāfi'ī mengatakan bahwa perbedaan pendapat adalah hal lumrah di kalangan ulama *qadīm* (masa lalu) dan ulama *hadith* (masa sekarang). Imām Shāfi'ī menyebut ada dua macam perbedaan pendapat, yang pertama adalah perbedaan yang diharamkan yaitu perbedaan yang mempertentangkan apa yang sudah menjadi dalil kuat dalam al-Qur'an dan Hadis atau apa yang di*naṣ* atau yang sudah *manṣūṣ* dan jelas. *Ikhtilāf* seperti ini berusaha dihindari oleh Imām al-Shāfi'ī, namun jika *ikhtilāf* tersebut adalah bagian dari ijtihad untuk mentakwil berupa *qiyās* maka tidak diharamkan. Al-Shāfi'ī mengutarakan, ijtihad tidak berlaku untuk sesuatu yang sudah jelas. Ijtihad yang diperbolehkan tersebut misalnya seperti masalah kiblat,[72] persaksian dan lain-lain. Imām Shāfi'ī juga menyebut perbedaan

[72] Dalam masalah kiblat ini, ijtihda diperlukan karena umat Islam yang rumahnya jauh tidak mungkin bisa melihat dan menghadap ka'bah dengan tepat. Surat al-Baqarah ayat 150 menyatakan agar kita menghadapkan wajah kita ke arah Masjidil Haram. Kata yang digunakan adalah *shatrah.* Umat Islam akan berijtihad sesuai kemampuannya berdasar-bukti untuk menyakinkan dirinya tentang arah Masjidil Haram. Orang lain barangkali akan berbeda dengan yang lain karena perbedaan bukti tersebut. Seseorang yang mendapati Masjidil Haram dengan buktinya masing-masing tidak boleh mengikuti pendapat lainnya. Lihat Muḥmmad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm: al-Risālah* (Mesir: Dār al-Wafā', 2001), Jilid 1, 227.

dalam memaknai surah al-Baqarah ayat 228[73] tentang arti *qurū',* Imām al-Shāfi'ī menyebut pendapat 'Āishah, Zaid bin Thābit dan Ibn 'Umar dengan arti "suci", sementara golongan yang lain seperti Abū Bakar, Uthmān, 'Alī, Ibn Mas'ūd dan lain-lain dengan arti "haid".[74] Setelah melakukan analisa baik dari logika dan hadis-hadis, Imām al-Shāfi'ī mengambil kesimpulan bahwa makna "suci" lebih sesuai dengan al-Kitab.[75]

Dalam *al-Risālah,* Imām Shāfi'ī menunjukkan sifat moderat dengan mengutarakan penghargaan kepada orang yang berijtihad. Orang yang berijtihad tetap dihargai walaupun salah dalam ijtihadnya tersebut. Ijtihad dilakukan untuk sesuatu yang belum diketahui. Contoh yang paling mudah untuk menggambarkannya adalah masalah menghadap kiblat bagi mereka yang jauh dari Ka'bah, atau masalah arti kata yang tidak jelas tentang apa yang dimaksud seperti kata *qurū'* dan lain-lain dalam al-Qur'an. Al-Shāfi'ī mengatakan dalam menjelaskan masalah "benar" dan "salah" dalam berijtihad.

---

[73] *"Perempuan-perempuan yang ditalak oleh suaminya, menunggu untuk bisa menikah lagi setelah tiga kali qurū'."*

[74] Jika maknanya mengikuti 'Aishah berarti wanita yang dicerai oleh suaminya boleh menikah lagi setelah ia mengalami tiga kali masa suci. Waktu ini berarti lebih panjang daripada dimaknai dengan pendaat Abū Bakar dan lain-lain dengan tiga kali haid. Lihat keterangan ini dalam Muḥmmad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Umm: al-Risālah* (Mesir: Dār al-Wafā', 2001), Jilid 1, 259-261.

[75] al-Shāfi'ī, *al-Umm: al-Risālah,* 263.

Sebagaimana makna menghadap Ka'bah. Orang yang melihat Ka’bah dengan seksama ia bisa menghadapnya, orang yang tidak bisa melihatnya, ia harus berusaha dengan bersungguh-sungguh, baik ia berada di tempat yang dekat maupun di tempat yang jauh. Oleh karena itu, bisa mungkin sebagian ia benar, dan sebagian yang lain salah. Hakikat menghadap itu sendiri bisa benar dan bisa salah. yaitu ketika Anda menghendaki pernyataan salah dan benar tersebut sebagaimana maksud ucapan "fulan telah benar dalam mendapatkan apa yang dicarinya" dan "fulan salah dalam mendapatkan apa yang dicarinya, padahal si fulan tersebut telah sungguh-sungguh mencarinya"[76]

Kitab kuning memiliki *habitus* moderat berdasar apa yang dilakukan sendiri oleh Imām al-Shāfi’ī dalam bentuk dua pendapatnya *al-qadīm* dan *al-Jadīd.* Perubahan ini adalah formulasi untuk menunjukkan bahwa fikih bersifat potensial, potensial untuk berubah. Perubahan bisa terjadi karena perubahan situasi objek fikih atau juga karena ada pemahaman baru yang dimiliki oleh seseorang. Sebagai contoh, Imām al-Shāfi’ī pada *qaul qadīm* berpendapat bahwa air yang kurang dari dua *qullah* (270 liter[77]) apabila terkena najis dan air tersebut tidak berubah rasa, bau dan warna, maka air tersebut tidak dihukumi *mutanajjis* (terkena najis), namun dalam *qaul jadīd* air tersebut dihukumi najis.[78]

---

[76] Ibid., 232.

[77] Afifuddin Muhajir, *Fathu al-Mujib al-Qarīb* (Situbondo: al-Maktabah al-As’adiyyah, 2014), 10.

[78] Abdul karim zaidan, *al-Wajīz fī Uṣūl fiqh* (Bagdād: Mussasah cordova, t.th), 254.

Di pihak lain, Imām al-Shāfi'ī dapat digolongkan moderat karena melakukan keseimbangan antara *al-ḥadīth* dan *al-ra'yu*. Dua ini adalah kecenderungan yang berbeda. *al-ḥadīth* adalah model penetapan hukum yang digunakan oleh gurunya Imām Mālik, sementara *al-ra'yu* adalah model penetapan hukum yang digunakan oleh Imām Abū Ḥanīfah. Posisi al-Shāfi'ī yang menggabungkan antara rasio dan hadis digambarkan dalam pengantar kitab *al-Risālah* sebagai berikut.

> Imām Mālik terkenal dalam bidang fikih di Madinah, oleh karena itu, Imām al-Shāfi'ī berangkat ke Madinah, belajar, menetap dan mengambil ilmu darinya. Sementara itu, terkenal pula ulama dari Irak, Abu Ḥanīfah, Imām al-Shāfi'ī menuju ke sana dan mengambil ilmu dari muridnya yaitu Muḥammad bin Ḥasan. Imām al-Shāfi'ī, oleh karena itu telah menggabungkan antara pengikut rasio (*ahl al-ra'yi*) dan pengikut hadis (*ahl al-hadith*). Imām al-Shāfi'ī kemudian meramu keduanya sehingga ia telah meletakkan dasar-dasar dan membuat kaidah-kaidah, menundukkan orang-orang yang setuju dan tidak setuju. Ia menjadi terkenal dan sering disebut. Akhirnya, Imām al-Shāfi'ī menjadi orang yang kita ketahui sekarang.[79]

M. Khoirul Anam, mengutip dari Jaiz Mubarok memunculkan tabel perbandingan antara penggunaan *al-ḥadith* dan *al-ra'yu* dalam *qaul al-jadīd* yang baru Imām al-Shāfi'ī tersebut di bawah ini.[80] Data ini

[79] Imām Muṭalibī Muḥammad bin Idrīs al-Shāfi'ī, *al-Risālah* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, t.th), 7.

[80] M. Khoirul Anam, "Dasar-Dasar Istinbath Hukum Imam Syafi'i," Jurnal *Pendidikan dan Pemikiran.* Vol 14 No. 1 (Mei 2019), 334-335.

penting dimunculkan untuk melihat bagaimana keseimbangan pendapat tersebut ada pada diri Imām al-Shāfi'ī.

NO	TOPIK	*Qoul al-Jadīd*	
		Al-Ra'yu	*al-Ḥadīth*
1	Bersuci, Wudhu, Mandi, Tayamum, dan Mengusap Sepatu.	7	14
2	Ibadah Shalat	15	13
3	Zakat dan Puasa	16	6
4	Haji dan Umrah	13	4
5	Muamalah ekonomi Islam	6	2
6	Munakahat dan Waris	9	4
7	Fikih Jinayah	6	1
	JUMLAH	**77**	**44**

Pada masa al-Shāfi'ī terjadi dialektika yang tajam antara penduduk Madinah, terutama pengikut madzhab Mālikī dengan kelompok madzhab Abū Ḥanīfah di Baghdad yang cenderung lebih menggunakan rasio dalam perumusan hukum. Kelompok Madinah menganggap bahwa kelompok Bagdad terjerumus kepada akal dan menolak hadis yang disandarkan kepada Nabi, sementara kelompok Bagdad membalas dengan menyatakan kelompok Madinah tidak jeli dalam melihat hadis dan sering terjerembab kepada hadis yang tidak disandarkan kepada Nabi. Imām al-Shāfi'ī hadir untuk membela hadis sekaligus tidak menafikan peran akal. Al-Shāfi'ī, kemudian dikenal dengan sebutan *Naṣir al-Sunnah* (Pembela Sunnah). Kedua kelompok ini sesungguhnya sepakat dalam hal pemanfaatan hadis,

hanya saja keduanya berbeda dalam memahami hadis seperti apa yang dapat dijadikan dalil. Kelompok Madinah menjadikan hadis *ḍaʿīf* dapat dijadikan dalil asalkan hadis tersebut masih samar ke*ḍaʿīfa*nnya dan tidak ada hadis lain yang lebih kuat. Sementara kelompok Bagdad lebih memercayai hadis, jika hadis tersebut mutawatir. Kelompok Madinah juga lebih mendahulukan hadis *ḍaʿīf* dari pada penggunaan rasio dan *qiyās.*[81]

Moderatisme Imām al-Shāfiʿī tampak misalnya ketika berusaha untuk menyelamatkan dua titik ekstrim terhadap hadis *mursal* (hadis yang terputus sanadnya sampai kepada Nabi Muhammad SAW dengan cara tidak menyebut gurunya). Imām al-Shāfiʿī mengkritik *ahl al-ḥadith* tanpa kritik dengan menerima dengan mutlak hadis *mursal.* Sementara menurut ahli rasio, hadis-hadis harus diteliti dengan benar ketersambungannya dari Nabi, terlebih hadis *mursal* yang dengan jelas ada seseorang yang disembunyikan atau tidak disebut namanya dalam mata rantai keilmuannya. Imām al-Shāfiʿī membuat jalan tengah dengan cara tidak akan menjadikan hadis *mursal* jika ada dalil lain atau hadis lain yang lebih kuat posisinya. Namun, jika tidak ada lagi dalil yang lebih adekuat, maka hadis *mursal* bisa

---

[81] Muhammad Abu Zahrah,*Uṣūl al-Fiqh* (Kairo: Dār al-Fikr al-Arabī, 2005), 71.

digunakan.[82] Demikian pula masalah hadis yang hanya diriwayatkan oleh satu orang (*hadīth aḥad*). Untuk kasus hadis yang diriwayatkan satu orang, Imām al-Shāfi'ī membuat persyaratan yang ketat. Di antaranya adalah diriwayatkan oleh orang yang adil, jujur, paham apa yang diriwayatkan, menyampaikan hadis bukan secara maknanya, sanadnya bersambung kepada Rasulullah SAW dan lain-lain.[83]

Pembelaan Imām al-Shāfi'ī terhadap *al-sunnah* ditandai dengan penjelasan al-Shāfi'ī bahwa penerimaan terhadap *al-sunnah* adalah suatu keharusan. Logika yang dibangun adalah dengan model silogisme yaitu iman kepada Allah berimplikasi kepada iman kepada Rasul-Nya. Iman kepada Rasul-Nya berarti iman kepada apa yang dibawa oleh Rasul tersebut. Jika seseorang iman kepada Allah, maka ia juga percaya kepada apa yang dibawa oleh Rasul-Nya. Fungsi *al-sunnah* terhadap al-Qur'an penting karena untuk *taqrīr* (mempertegas apa yang dijelaskan al-Qur'an), *tafṣīl* (untuk memperinci apa yang global dalam al-Qur'an), *takhṣīṣ* (mengkhususkan apa yang umum dalam al-Qur'an), *taqyīd* (memberi batasan terhadap hal-hal yang umum dalam al-Qur'an), *tashrī'* (membuat hukum yang tidak dijelaskan dalam al-

[82] Lihat masalah ini dalam Imām al-Ḥaramain Abū al-Ma'ālī 'Abd al-Mālik bin 'Abd Allāh bin Yūsuf, *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh* (Qatar: Shaikh Khalīfah bin Ḥamdāl Thānī, t.th.), 634-654.

[83] al-Shāfi'ī, *al-Umm: al-Risālah,* 170.

Qur'an), *tafsīr* (menjelaskan makna teks yang belum jelas dalam al-Qur'an).[84]

Penggunaan rasio Imām al-Shāfi'ī terdapat dalam prosedur pengambilan hukum setelah al-Qur'an, Sunnah dan Ijmā', yaitu melalui ijtihad yang diwujudkan dalam bentuk *qiyās. Qiyās* terjadi karena semua hal yang terjadi sudah ada hukum dan dalil yang pasti dan terungkap secara eksplisit. Seseorang tinggal menjalankan hal yang sudah pasti tersebut. Namun, apabila suatu peristiwa tidak ada dalil yang jelas atau eksplisit, maka dalil itu harus dicari dengan cara ijtihad, lebih tepatnya menggunakan *qiyās.*[85] Ijtihad atau *qiyās* dapat masuk dalam wilayah yang luas. Untuk menghindari agar *qiyās* tidak salah digunakan secara sembarangan, maka al-Shāfi'ī memberlakukan secara ketat masalah-masalah yang bisa dikembalikan kepada asal. Dalam konteks inilah, Imām al-Shāfi'ī tidak setuju dengan model *istiḥsān* dalam madzhab Imām Abū Ḥanīfah. Imām al-Shāfi'i dengan *qiyās* menyadari adanya perbedaan di kalangan ulama. Perbedaan itu adalah hal wajar. Imām al-Shāfi'ī membagi *qiyās* kepada dua hal, yaitu pertama, *qiyās* yang diserupakan kepada satu asal sehingga tidak mungkin timbul perbedaan. Kedua, *qiyās* kepada beberapa asal, sehingga perkara cabang

---

[84] Muḥammad al-Khushūī, *al-Wajīz di 'Ulūm al-Ḥadīth* (Kairo: Universitas al-Azhar, 2005), 30-33.

[85] al-Shāfi'ī, *al-Umm: al-Risālah,* 477.

bisa disamakan di antara beberapa asal tersebut. Asal yang dipilih adalah yang paling banyak kesamaan dan keserupaan. Pada wilayah yang kedua inilah perbedaan bisa muncul.[86]

Moderatisme tampak pula dari pernyataan Imām al-Shāfi'ī bahwa setiap orang dipersilahkan untuk meyakini sesuatu yang dianggapnya benar sesuai hasil ijtihadnya atau *qiyās* yang dilakukan. Imām al-Shāfi'ī dengan ijtihad tersebut, menghukumi sesuatu secara berbeda-beda tergantung kepada masalah atau kasus yang berbeda-beda pula. Imām al-Shāfi'ī mengatakan jika ada seseorang mengaku bahwa ia memiliki kewajiban kepada Allah SWT, maka ia akan dihukumi berdasarkan pengakuannya tersebut, namun jika ia tidak memiliki pengakuan apa pun, maka Imām al-Shāfi'ī akan memberi hukum berdasarkan bukti-bukti yang ada. Jika bukti tidak ditemukan, maka langkah Imām al-Shāfi'ī adalah dengan cara memerintahkan agar ia bersumpah dan membuktikan sumpah tersebut. Jika menolak untuk bersumpah, maka Imām al-Shāfi'ī akan memerintahkan kepada lawan orang tersebut untuk bersumpah. Imām al-Shāfi'ī akan memberi putusan hukum berdasar sumpah lawannya tersebut. [87]

Habitus kitab kuning tampak dalam semangat untuk menghindari titik ekstrim dengan istilah

[86] Ibid., 479.
[87] Ibid., 483-484.

khurūjan (keluar) yaitu keluar dari perbedaan pendapat di kalangan para ulama. Ketika suatu pendapat berada pada titik ekstrim, misal satu ulama mengatakan wajib, sementara yang lain tidak, maka titik temu tersebut dilakukan dengan mencari solusi agar tidak menyalahi seseorang yang berada pada titik ekstrim tersebut. Niat keluar shalat misalnya adalah wilayah perdebatan antara mewajibkan niat karena disamakan dengan niat masuk shalat. Di pihak lain ada ulama yang mengatakan niat shalat mencakup termasuk dalam rangkaian keluar shalat, sehingga tidak dibutuhkan lagi niat. Kitab *Fatḥ al-Mu'īn* misalnya menghukumi niat keluar shalat dengan hukum sunnah. Alasannya adalah karena *khurūjan min al-khilaf fi wujūbihā* (keluar dari perdebatan dalam hak wajibnya niat).[88] Hal ini sama juga dengan niat menjadi imam shalat. Ada yang berpendapat bahwa imam boleh untuk berniat menjadi imam. Untuk menghindari perbedaan pendapat yang ekstrim (mengatakan niat adalah wajib), maka pengarang *Fatḥ al-Mu'īn* menjadikan hukum niat bagi imam adalah sunnah (bukan wajib dan bukan pula tidak sunnah).[89]

Ḥāshiyah I'anat al-Ṭalibīn menggunakan semangat *al-khurūj* dalam menghukumi beberapa hal, misalnya tentang hukum sunnah mengusap semua kepala dalam wudhu. Hal ini untuk menghindari hukum

[88] al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn,* 23.
[89] Ibid., 36.

wajib yang diutarakan oleh Imām Mālik. Imām Mālik wajib membasuh semua kepala (jika tidak, wudhu seseorang tidak sah), sementara, bagi Imām al-Shāfi'ī, hanya mengusap sebagian saja, tiga helai misalnya adalah sah. Dua pendapat ini berada pada titik ekstrim. Oleh karena itu kitab *Ḥashiyah I'ānat al-Ṭālibīn* menghukumi mengusap seluruh kepala adalah sunnah. Alasannya adalah karena keluar dari hal yang diwajibkan oleh Imām Mālik dan Imām Aḥ mad yaitu membasuh semua kepala.[90]

Kitab *Kifāyat al-Akhyār* memberi penjelasan bahwa Imām al-Shāfi'ī menghukumi sunnah i'tikaf selama satu hari karena keluar dari perbedaan pendapat yang ekstrim yaitu pendapatnya Imām Abū Ḥanīfah dan Imām Mālik yang mengatakan bahwa i'tikaf yang kurang dari satu hari, i'tikaf tersebut tidak sah. Hal ini berbeda dengan pandangan Imām al-Shāfi'ī yang menyatakan bahwa i'tikaf sah apabila lebih dari ukuran seseorang *ṭuma'nīnah* dalam shalat. Yang penting, seseorang bisa disebut berdiam diri, maka i'tikaf itu sah.[91]

2. *Habitus* Non Moderat Kitab kuning

Habitus non moderat dalam kitab kuning muncul dari berbagai pandangan yang sesungguhnya tidak terlalu dominan pada sang pendiri madzhab.

[90] Shaṭa, *Ḥāshiyah I'ānat al-Ṭālibīn*, Juz, 1, 48.
[91] al-Husainī, *Kifāyat al-Akhyār,* 210.

Hanya saja, terdapat kalimat keras ketika apa yang disampaikan oleh orang lain tidak sesuai dengan prinsip yang dipegangi. Keras dalam memegangi prinsip ini kemudian diteruskan oleh agen-agen ideologis setelahnya. Non moderat bisa juga muncul karena kecenderungan dari agen yang berbeda dalam kajian epistemologi yang dimiliki. Masing-masing kitab kuning mengkonstruksi *habitus* sesuai kecenderungan epistemologi yang dimiliki tersebut. Non moderat bisa terjadi karena ada faktor *khōrijī* (faktor lain) di luar substansi masalah yang ikut menjadi bagian pertimbangan suatu hukum.

Imām al-Shāfi'ī sangat keras menentang Imām Abū Ḥanīfah yang menggunakan metodologi *istiḥ sān*. Baginya *istiḥsān* adalah tindakan senang-senang (mengikuti selera individu) atau *talaẓud*, perkataan yang menuruti hawa nafsu dan membuat syariat baru. *Istiḥsān* dianggap oleh Imām al-Shāfi'ī menyalahi hukum asal (*mukhālif li al-aṣli*).[92] *Istiḥsān* secara mudah didefinisikan sebagai pencarian hukum dengan meninggalkan hukum yang telah ditetapkan oleh syara', tetapi tidak mengambil hukum tersebut disebabkan ada dalil yang lebih kuat dan lebih cocok menurut mujtahid. Ada banyak pembagian *istiḥsān* menurut 'Abd al-Karīm Zaidān. Di antaranya adalah masalah *istiḥsān* yang disandarkan kepada tradisi

[92] 'Abd al-Karīm Zaidān, *Al-Wajīz fī Uṣūl al-Fiqh*, (Bagdad: Muassasah Qurṭubiyah, 1976), Cet VI, 234

masyarakat seperti kebolehan mewakafkan buku atau tempat air. Asal umum ketentuan wakaf adalah barang yang diwakafkan tidak boleh yang bergerak atau dipindah-pindah seperti tanah, bangunan dan lain-lain. Menurut *istiḥsān,* mewakafkan buku dan tempat air dibolehkan karena sudah menjadi tradisi. Demikian pula *istịsān* diperbolehkan karena darurat seperti percikan air kencing yang menimpa pakaian atau tubuh adalah percikan yang dimaafkan. Alasannya adalah karena darurat atau untuk menghilangkan kesulitan manusia.[93]

Seperti telah dijelaskan, Imām al-Shāfi'ī akan menghukumi sesuatu berdasar dalil yang jelas. Selama dalil menunjukkan kejelasan, seseorang tidak boleh berpaling kepada hukum lain. Berpaling kepada hukum lain dianggap oleh Imām al-Shāfi'ī telah membuat hukum baru serta berhukum berdasarkan hawa nafsu. Dalam transaksi misalnya, semua ukuran atau deskripsi kegiatan harus jelas untuk menghindari transaksi yang menipu, termasuk dalam hal upah buang air di WC. Mengambil upah air WC diperbolehkan alasannya adalah *istịsān* berdasar kesepakatan ulama karena tidak ada yang protes atas praktik seperti ini. Namun, *istiḥsān* ini dianggap tidak sesuai ajaran. Alasannya adalah suatu traksaksi harus jelas berapa lama ia tinggal di dalam WC dan

[93] Ibid., 233-234.

berapa banyak air yang ia gunakan untuk mencuci barang najis.[94] Tidak diketahui kadarnya inilah yang menyebabkan transaksi itu dianggap tidak sah.

Di jaman kontemporer ini, pandangan-pandangan Abū Ḥanīfah memang menarik banyak pihak untuk mengikuti. Dalam madzhab al-Shāfi'ī misalnya mensyaratkan barang yang dijual adalah barang suci, bisa dimanfaatkan dimiliki oleh seseorang, bisa diserahterimakan dan diketahui oleh dua orang yang bertransaksi bendanya, ukurannya dan sifatnya. Mengikuti syarat yang dijelaskan oleh kitab seperti *Iqnā' fi Ḥalli Abī Shujā'*, maka transaksi jual beli benda najis, adalah tidak sah.[95] Di masyarakat misalnya transaksi jual beli kotoran sapi yang dapat digunakan untuk pupuk sebagai misal banyak mengikuti pendapat Abū Ḥanīfah dengan alasan terdapat manfaat dari transaksi tersebut. Para pengikut madzhab al-Shāfi'ī sebagai misal menghukumi jual beli seperti ini sebagai sesuatu yang haram.

Hasil bahsul masail santri-santri Pondok Pesantren Lirboyo misalnya memberi jawaban terhadap masalah hukum menjual pupuk kandang, suatu pupuk yang mengandung najis, memberi jawaban dengan hukum

---

[94] Eka Sakti Habibullah, "Pandangan Imam Abu Hanifah Dan Imam Syafi'i Tentang Al-Istihsan," Jurnal *Al-Maslahah*, Vol 4, No 07 (2016), 455.

[95] Lihat misalnya dalam Shams al-Dīn Muḥammad bin Muḥammad Khaṭīb al-Sharbīnī, *al-Iqnā' fi Ḥalli Abī Shujā'* (Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004), Cet. II, Juz 2, 6.

haram menurut tiga imam yaitu imam al-Shāfi'ī, Imām Mālik dan Imām Ahmad. Hanya saja jawaban ditambah dengan mengatakan ada kebolehan dalam madzhab Imām Mālik jika barang najis tersebut mengandung manfaat.[96] Para pengikut al-Shāfi'ī, melihat fenomena ini, dan agar tidak keluar dari aturan fikih al-Shāfi'ī menggunakan model *ḥīlah* (cara keluar dari kekakuan hukum) dengan cara *hibah* atau *nazar* (bernazar jika kotoran boleh diambil, akan memberi uang kepada yang empunya kotoran tersebut).

Habitus lain yang penting dalam kitab kuning yang bisa menyebabkan seseorang tidak moderat adalah pandangan tentang hadis *ḍa'īf.* Hadis *ḍa'īf* adalah hadis yang diragukan keabsahannya dari Nabi Muhammad SAW. Untuk membicarakan masalah hadis *ṣaḥīh* dalam perspektif Imām Shāfi'ī, seseorang tidak bisa menghindari dari konsep dan kriteria hadis *aḥad* yang diulas panjang lebar oleh Imām al-Shāfi'ī. Konsep hadis *aḥad* yang diulas oleh Imām al-Shāfi'ī pada perkembangan berikutnya menginspirasi konsep tentang hadis *ṣaḥīh.* Imām al-Shāfi'ī menjelaskan bahwa hadis yang diriwayatkan oleh satu orang dapat diterima dengan syarat-syarat yang sangat ketat. Imām al-Shāfi'ī seperti telah diuraikan menganggap *sunnah* sebagai sesuatu yang sangat penting dalam hal *tashrī'* (pembentukan hukum). Imām al-Shāfi'ī

[96] Dampar 2012, *Majmu'ah Bahtsul Masa-il: Mabahits Santri Tamatan 2012* (Kediri: Lirboyo Press, 2013), cet. III, 149.

menjaga rigiditas hadis agar tidak sembarangan di salahartikan sehingga punya potensi dilecehkan oleh para pengguna rasio. Rigiditas tersebut mewujud, di antaranya, adalah memberi kriteria aksebilitas hadis Ahad. Kitab *al-Risālah* karya al-Shāfi'ī menjelaskan syarat-syarat tersebut adalah pertama, orang yang meriwayatkan hadis tersebut dapat dipercaya; kedua, orang yang meriwayatkan hadis merupakan orang yang jujur dalam perkataannya; ketiga, orang yang meriwayatkan hadis adalah orang yang memahami apa yang diriwayatkan, mengetahui lafadz-lafadz yang bisa merubah makna, menyampaikan hadis sesuai dengan huruf-huruf yang didengarnya; ketiga, ia mampu menghafal atau mencatatnya dengan baik; keempat, orang yang meriwayatkan hadis bukanlah orang yang *mudallis* (mengubah atau menghilangkan nama seseorang).[97]

Imām Shāfi'ī mengecam orang yang berkata dusta atas nama Nabi. Ini artinya Imām al-Shāfi'ī membenci orang yang menyandarkan suatu hadis kepada Nabi Muhammad SAW, padahal Nabi tidak pernah mengatakannya. ketika membahas hadis Ahad dalam *al-Risālah,* Imām al-Shafi'ī meriwayatkan suatu hadis dari 'Abd al-Aziz bin Muḥammad bin 'Ajlan, dari Abdul Wahhab bin Bukht, dari 'Abd al-Wahid An-

[97] al-Shāfi'ī, *al-Umm: al-Risālah,* 369-371.

Naṣri, dari Watsilah bin Asqa', dari Nabi SAW, Nabi bersabda,

> Sesungguhnya kebohongan yang paling besar adalah orang mengatakan atas namaku (Muhammad) tentang apa yang tidak aku katakan, orang yang mengaku melihatnya sendiri padahal ia tidak melihatnya, dan orang yang mengaku sebagai anak kepada orang yang bukan anaknya."[98]

Imam al-Shāfi'ī juga menyebutkan hadis yang diriwayatkan oleh Abu Hurairah sebagai berikut.

> Barangsiapa berkata atas namaku sesuatu yang aku tidak pernah mengatakannya, hendaklah ia menempati tempatnya di neraka.[99]

Hadis lain yang dikutip Imām al-Shāfi'ī dalam hal mengecam para pendusta atas nama Nabi Muhammad SAW adalah hadis riwayat dari Ibn 'Umar sebagai berikut.

> Sesungguhnya orang yang berdusta atas namaku, akan dibangunkan rumah baginya di neraka.[100]

Setelah menjelaskan beberapa hadis tentang ancaman berkata atas nama Nabi, Imām al-Shāfi'ī mengatakan tidak akan menerima hadis kecuali dari orang yang meriwayatkan dengan terpercaya dan diketahui kejujurannya mulai awal hingga akhir.[101]

---

[98] Ibid., 395.
[99] Ibid., 396.
[100] Ibid.
[101] Ibid., 398.

Imām al-Shāfi'ī sangat ketat dalam menerima hadis seperti yang telah dijelaskan syarat-syaratnya di atas.

Imām Nawāwī, ulama penting dalam madzhab al-Shāfi'ī, juga adalah seorang ahli hadis. Imām Nawāwī adalah ulama otoritatif yang banyak diikuti oleh ulama lain dan disebut namanya dalam kitab kuning. Di antaranya adalah masalah *bid'ah qabīḥah* dan memerintahkan untuk memerangi orang yang membuatnya dan mempopulerkannya seperti masalah shalat *Raghāib* yang telah dijelaskan. Di antara karya-karya Nawāwī dalam bidang hadis adalah *al-Minhaj Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim, al-Arba'īn al-Nawāwiyyah, Riyāḍ al-Ṣāliḥīn* dan lain-lain. Begitu otoritatifnya Imām Nawāwī, pendapat-pendapat lain sebelumnya seperti pendapat Imām al-Qaffāl dalam masalah zakat tidak dianggap kuat oleh generasi setelahnya. Imām Qaffāl misalnya mengatakan bahwa yang dimaksud dengan *fi sabīli Allāh* dalam surah *al-Tawbah* ayat 60[102] adalah semua jalan kebaikan. Implikasi pendapat ini adalah zakat yang diberikan untuk pembangunan masjid, jalan raya, jembatan dan lain-lain diperbolehkan. Namun, pendapat ini dianggap lemah karena verifikasi yang dilakukan oleh Imām al-Nawāwī. Kitab-kitab kuning menyebut pendapat imām al-

[102] "*Sesungguhnya sedekah (zakat) itu adalah hanyalah untuk orang-orang fakir, orang-orang miskin, amil zakat, orang yang baru masuk Islam, untuk (memerdekakan) hamba sahaya, untuk (membebaskan) orang yang berutang, untuk di jalan Allah dan untuk orang yang sedang dalam perjalanan, itu semua sebagai kewajiban dari Allah.*"

Qaffāl ini, hanya saja tidak menjadi *mainstream.* Hal ini misalnya seperti terdapat dalam kitab *Tafsīr al-Munīr* karya Shaikh Nawāwī al-Bantānī bahwa makna *fī sabīli Allāh* adalah orang yang berperang walaupun ia adalah orang kaya. Disebut oleh kitab *Tafsīr al-Munīr* pandangan ini adalah pandangan para imam seperti al-Shāfi'ī, Mālik, Isḥāq dan Abū 'Ubaīd. Pandangan Imām al-Qaffal disebut setelah menguraikan berbagai pandangan ulama-ulama tersebut. Bagi al-Qaffāl, kata *fī sabīli Allāh* bersifat umum.[103] dan kitab *Bughyat al-Mustarshidīn* karya 'Abd al-Rahmān Bā 'Alawī. Alasannya adalah karena masjid adalah bukan manusia seperti keterangan dalam al-Qur'an.[104]

Imām al-Nawāwī, tokoh yang mengharamkan belajar ilmu filsafat (*mantiq*) serta menyebut *bid'ah qabīḥah* diunggulkan dari yang lain, di samping karena masalah keilmuan bidang hadis yang mumpuni, juga karena dianggap memiliki *karāmah* lebih tinggi dari pada yang lain semisal Imām Rāfi'ī. *Karāmah* adalah kelebihan di luar manusia biasa yang diberikan oleh Allah SWT kepada manusia yang *ṣaliḥ.*[105] *Karāmah* yang dimiliki Imām Nawāwī bersifat intrinsik yaitu

[103] Syaikh Muḥammad al-Nawāwī, *al-Tafsir al-Munīr li Ma'āni al-Tanzīl* (Tp: Maktabah 'Uthmāniyah, 1305 H), 328.

[104] Sayyid 'Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Ḥusaīn bin 'Umar Bā 'Alawī, *Bughyat al-Mustarshidīn* (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 106.

[105] Kelebihan yang dimiliki oleh calon nabi disebut *irkhās.* Sedangkan yang dimiliki nabi disebut *mu'jizat.* Kelebihan yang dimiliki orang mu'min dinamakan *ma'ūnah* dan kelebihan yang dimiliki oleh orang yang durhaka adalah *istidrāj.*

ada pada dirinya sendiri bukan di luar dirinya, yaitu jari-jari yang bersinar sehingga bisa dimanfaatkan sebagai penerang ketika menulis dan membaca ketika lampu mati. Sementara *karāmah* Imām Rāfi'ī bersifat ekstrinsik, ada di luar dirinya. Dalam kasus yang sama, yang bersinar bukan jari-jarinya tetapi pena yang digunakan untuk menulis.[106]

C. Ideologi Terbelah: Dua Ragam Resepsi

Ideologi kitab kuning, baik yang moderat maupun yang non moderat adalah al-Shāfi'ī yang diterjemahkan dalam gagasan-gagasan *aṣḥāb al-Shāfi'iyyah* (pengikut-pengikut al-Shāfi'ī). Hanya saja, gagasan tersebut mengalami fragmentasi yang berbeda pada tahap resepsi. Para agen menyebarkan gagasan ideologis dalam bentuk buku penting yang diajarkan di pesantren yang disebut kitab kuning. Resepsi yang berbeda moderat dan non moderat terjadi disebabkan oleh banyak faktor. Sebelum membicarakan tentang alasan kemungkinan kenapa resepsi tersebut bisa berbeda, perlu untuk menyebutkan tentang bagaimana moderat dan non moderat tersebut dipahami. Moderat adalah sikap memadukan secara kreatif antara teks dan konteks. Teks tindak menundukkan konteks dan sebaliknya konteks lepas dari teks. Antara teks dan konteks memiliki hubungan yang simbiotik.

[106] Husein Muhammad, " Tradisi *Istinbath* Hukum NU: Sebuah Kritik", dalam M. Imdadun Rahmat (ed.), *Kritik Nalar fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il* (Jakarta Selatan: Lakspesdam NU, 2002), 28-29.

Teks berada dalam ruang konteks. Di pihak lain, konteks perlu berkesesuaian dengan teks. Penempatan teks pada konteksnya memungkinkan cara pandang dan cara sikap yang tengah-tengah dan tidak ekstrim dalam beragama.[107]

Non moderat, oleh karena itu, adalah antitesa dari sifat moderat tersebut. Hubungan antara teks dan konteks tidak didialogkan secara dialektis sehingga tampak kurang *up to date.* Hukum terlihat kurang dinamis dan cenderung menganggap salah upaya kontekstualisasi hukum baru. Ilmu-ilmu bantu baru sebagai upaya kontekstualisasi juga disalahkan. Berpikirnya menjadi oposisi biner, benar-salah, sesuai sunnah-tidak sesuai dan lain-lain. Perbedaan pendapat diseleksi sangat ketat untuk diterima, apakah sesuatu dengan teks atau tidak. Kasus-kasus seperti pluralisme, berceramah di tempat ibadah orang lain, mengucapkan selamat kepada penganut agama lain dalam acara keagamaan, resepsi terhadap gagasan Barat dan lain-lain dianggap tidak sesuai dengan ajaran agama. Terkadang tidak saja antar mereka yang berbeda, tetapi juga kepada sesama kelompok dengan sumber teks yang sama.[108]

---

[107] Suptrapto, "Istiqamah di Jalur Tengah: Penguatan Demokrasi Beragama di Pascasarjana PTKIN", dalam Aksin Wijaya dkk, *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kontemporer,* penyunting. Aksin Wijaya (Yogyakarta: Ircisod, 2020), 134-136.

[108] Kasus tentang ceramah di gereja Gus Nuril dan Gus Miftah misalnya atau pembelaan Gus Dur atas goyang Inul dan juga masalah gagasan pluralisme agama di Indonesia oleh Ulil Absar Abdaalla adalah gambaran dari dua kelompok yang memiliki garis ideologi yang sama

Perbedaan resepsi atas kitab kuning yang sama menjadi mungkin karena dua alasan.

1. Otonomisasi Teks

Setiap apa pun yang diproduksi oleh manusia dan dilontarkan kepada wilayah publik, maka sesuatu itu akan bersifat otonom. Hasil produksi manusia seperti kata-kata, tulisan, gambar, dan lain-lain sebagai bagian dari sarana komunikasi manusia, maka akan diterima oleh lawan komuniksi (komunikan) secara beragam. Komunikator (orang yang berkomunikasi) bisa menjelaskan apa yang dimaksud dengan sarana komunikasi tersebut, hanya saja komunikan memiliki kebebasan untuk menerima hasil penjelasan tersebut atau menolaknya. Inilah yang dimaksud dengan otonomisasi komunikan. Orang yang menerima produksi manusia memiliki kebebasan melakukan resepsi berdasarkan kepentingan, ideologi, pengetahuan, pengalaman (pendidikan dan dialektika kehidupan) yang dimiliki. Kepentingan, ideologi, pengetahuan dan pengalaman adalah sesuatu yang

dengan sumber ajaran kitab kuning yang sama. Perdebatan antara kelompok NU garis lurus melawan kelompok NU yang menjabat dalam organisasi. NU Garis lurus misalnya menolak paham liberal, Syiah dan Wahabi dan lain-lain. Bagi kelompok ini, masyarakat NU di garis bawah banyak yang terkontaminasi dengan tiga paham tersebut. Mengutip pandangan pendiri NU, pengikut tiga paham tersebut bisa dianggap murtad. Tokoh-tokohnya adalah seperti KH. Idrus Ramli, Buya Yahya, KH. Lutfi Basori dan lain-lain. Lihat https://duta.co/dibilang-keji-nu-garis-lurus-siapkan-buku-sesat-jelang-muktamar-lebih-heboh-dari-kesimpulan-tebuireng.

melekat pada diri manusia. Kepentingan tersebut bisa berupa kepentingan politik, ekonomi, sosial budaya dan ideologi tertentu. Teks surah *Āli 'Imrān* ayat 159 yang menjelaskan perintah untuk bermusyawarah sebagai contoh. Ayat ini akan dipahami sebagai suatu spirit sistem demokrasi oleh Abdurrahman Wahid dan Nurcholish Madjid, namun bukan oleh intelektual muslim lainnya. Kepentingan, pengetahuan, ideologi dan pengalaman menunjukkan bahwa manusia adalah makhluk sosial dan sejarah. Manusia hidup dalam kungkungan sosial dan sejarahnya.

Teks kitab kuning setelah ditulis oleh penyusunnya akan mengalami otonomisasi sebagaimana teks-teks yang lain. Mengikuti Ricoeur, teks, termasuk kitab kuning minimal akan mengalami otonomisasi dalam empat hal. Pertama, akan otonom dari makna apa yang dikatakan (*what is said*). Seseorang bisa saja memaknai kata yang diungkapkan oleh pengarang, menjadi makna yang berbeda.[109] Kedua, makna teks sudah tidak lagi terikat oleh penyusunnya. Pembaca sebagai misal berintensi bahwa kalimat yang diungkapkan sebagai wujud belas kasihan, namun orang yang dituju bisa saja memahami sebagai ungkapan penghinaan. Ketiga, teks dibaca oleh orang lain sudah tidak lagi berbasis kepada situasi atau

---

[109] Seseorang menulis "pisangku besar" sebagai misal. Kata "pisang" akan dimaknai berbeda oleh orang yang membacanya sesuai pikiran dan pengalaman si pembaca.

konteks dari penyusunnya. Di sini, penyusun atau pengarang kitab kuning tidak bisa dilepaskan dari makhluk sosial dan sejarah. Kitab kuning adalah respon atas persoalan yang muncul pada saat sang penyusun atau pengarang hidup. Pembaca memiliki kebebasan untuk memaknai teks sesuai dengan kehidupannya sekarang. Keempat, teks tidak lagi terkungkung kepada audiensi awal. Kitab kuning barangkali disusun karena permintaan pendapat dari orang lain. Kitab kuning *Tahāfut al-Falāsifah* sebagai misal adalah responsi atas dua filsuf terkenal Ibn Sīnā dan al-Fārābī. Pembaca yang tidak kritis terhadap kandungan isi kitab kuning tersebut akan memahami secara general karena teks judul kitab tersebut berbentuk plural. Kata *Falāsifah* bersifat umum yang bisa menusuk semua para filsuf.[110]

2. Hasrat *Mimesis* Pembaca

Setiap orang, mengikuti Rene Girard memiliki hasrat *mimesis* yaitu hasrat untuk menjadikan model orang lain untuk dirinya. Dalam bukunya yang terkenal *Deceit, Desire and The Novel*, Girard menjelaskan hasrat peniruan terjadi sebagaimana cerita tokoh dalam novel, yaitu Don Quixote yang berhasrat menjadi pahlawan dengan meniru sang

[110] Josef Bleicher, *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Terj. Ahmad Norma Pertama (Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007), 217-220.

idolanya, Amadis. Girard ingin menggambarkan bahwa peniruan terjadi karena bentukan yaitu dibentuk oleh sesuatu yang lain.[111] Sebenarnya Girard, melalui hasrat mimesis sedang menjelaskan asal usul kekerasan dalam agama. Kekerasan dalam agama menurutnya muncul karena keinginan seseorang ingin menjadi pahlawan sebagaimana idolanya, pola sikapnya, gaya berpakaian dan lain-lain. Ketika pahlawan yang diidolakan tersebut berbeda, maka terjadilah persaingan hasrat *mimesis.* Di sinilah kekerasan terjadi. Namun, menurut Girard, kekerasan atau konflik bisa dikelola atau dialihkan melalui pihak ketiga yang disebut dengan korban atau pengorbanan. Hal ini terjadi misalnya dalam hal konflik antara Qabil dan Habil, dua putra anak Nabi Adam ketika memperebutkan barang yang tidak bisa dibagi atau sesuatu yang ekslusif yaitu wanita. Untuk mengalihkan konflik antar keduanya, Tuhan memerintahkan untuk mengadakan pengorbanan. Habil mengorbankan domba, hasil peternakan, sementara Qabil mengorbankan hasil pertanian. Yang diterima kemudian adalah pengorbanan Habil.[112] Kesimpulan Girard tentang agama adalah bahwa agama memiliki kemampuan untuk mengelola konflik

[111] Rene Girard, *Deceit, Desire and The Novel,* Trans. Yvonne Preccero (Baltimore: Maryland 1965), 1-2.

[112] Rene Girard, *Violence and The Sacred*, Trans. Patrick Gregory (Maryland: The Johns Hopkins University Press: 1977), 6.

dan kekerasan tersebut. Masyarakat ada karena ada agama.[113] Agama mengajarkan kedamaian, moralitas, baik dan buruk sehingga masyarakat hidup dalam keutuhan.

Mengikuti hasrah *mimesis* Girard, umat beragama ingin mengikuti idola mereka. Dalam Islam, idola panutan paling utama adalah Nabi Muhammad SAW. Hanya saja dalam mengikuti idola tersebut, umat Islam memiliki cara yang berbeda. Jika pada masa Nabi Muhammad SAW, perbedaan dalam mengikuti Nabi dapat diselesaikan dengan cara bertanya langsung kepada Nabi Muhammad SAW, Sang idola, maka pada masa saat ini, pertanyaan kepada Nabi Muhammad SAW untuk memverifikasi jawaban telah terhenti. Ketika seorang sahabat bersumpah untuk tidak melakukan hubungan suami istri dengan ukuran waktu kata *"al-ḥīn"*, sahabat tersebut tidak bisa menemukan waktu yang pasti, berapa ukuran waktu *"al-ḥīn"* tersebut. Setelah beberapa lama, sahabat tersebut merasa menyesal dengan sumpah tersebut. Agar ia tidak terkena *kafarat* (tebusan) sumpah, maka sahabat tersebut bertanya kepada beberapa orang sahabat untuk memastikan berapa lama waktu dari kata *al-ḥīn* tersebut. Abu Bakar mengatakan bahwa kata *al-ḥīn* memiliki waktu selamanya. 'Umar bin al-Khaṭṭāb memberi penafsiran dengan 40 tahun,

---

[113] Ibid., 221.

semetara ‘Uthmān bin ‘Affān memberi arti satu tahun. ‘Ali bin Abi Ṭālib memberi pemaknaan dengan waktu yang cukup pendek yaitu satu hari satu malam. Perbedaan tersebut memusingkan sang sahabat, ia kemudian bertemu dengan Nabi Muhammad SAW untuk memastikan jawaban mana yang paling benar. Sebelum memberi jawaban, Nabi Muhammad SAW memanggil masing-masing sahabat untuk dimintai keterangan tentang argumentasi masing-masing di antara mereka. Abu Bakar, ‘Umar bin Khaṭṭāb, Uthmān dan ‘Alī bin Abī Ṭālib berdalil dengan al-Qur’an. Nabi Muhammad SAW membenarkan semua jawaban, hanya saja Nabi Muhammad SAW memerintahkan kepada sahabat tersebut untuk mengikuti pendapat yang ringan yaitu pendapat ‘Alī bin Abī Ṭālib.[114]

Pasca Nabi Muhammad SAW tiada, para penafsir atau para pencari hukum (*mujtahid*) memberi pemaknaan terhadap apa yang dilakukan oleh idola secara berbeda. Ada idola yang diposisikan secara dinamis dan ada idola yang diposisikan secara statis. Dua pandangan idola ini memiliki implikasi yang berbeda dalam kehidupan. Perkataan, perbuatan dan keinginan idola menjadi rujukan penting dalam menjalani kehidupan. Dua posisi berbeda tersebut

[114] Cerita ini atau *asbāb al-wurūd* hadis ini kemudian menghadirkan suatu hadis yang terkenal yaitu *"sahabat-sahabatku ibarat bintang, kepada siapa saja kalian ikut, maka kalian akan mendapatkan petunjuk.* Lebih jelas lihat dalam Muḥammad bin Ma’ṣūm bin Sālim al-Samarānī, *Tashwīq al-Khallān* (Surabaya: Maktabah Ṣaḥābat ‘Ilmi, t.th), 196-197.

sebenarnya pada motif dan tujuan yang sama yaitu ingin semirip mungkin dengan sang idola. Dalam Islam, Nabi Muhammad SAW adalah panutan, *uswah ḥasanah,* Sang Teladan. Keyakinan umat Islam, beragama harus sesuai dengan yang diarahkan dan dipraktikkan oleh beliau.[115]

Idola yang diposisikan secara dinamis adalah idola kreatif yang menginspirasi setiap gerakan dan cara dalam bersikap dan menyelesaikan masalah sesuai dengan keadaan individual dan kulturalnya. Idola yang kreatif adalah idola "model" yang tidak terjebak kepada suatu kondisi tertentu untuk selamanya. Spirit "model" itulah yang diambil oleh yang mengidolakan. Sahabat 'Umar bin Khaṭṭāb adalah contoh yang mengidolakan Nabi Muhammad SAW seperti ini. Keputusan 'Umar tidak memotong tangan pencuri karena musim paceklik dan karena motif kemiskinan serta tidak memasukkan anaknya dalam dewan formatur suksesi kepemimpinan yang dibentuk olehnya adalah bukti nyata walaupun ditentang oleh sahabat lainnya. Ada banyak contoh dari idola "model" ini. Nabi Muhammad SAW, sebagai misal, memberi jawaban yang kontekstual. Ketika ditanya tentang amalan yang paling utama, terkadang beliau menjawab pedagang yang jujur karena yang bertanya

---

[115] Karena orientasi ini, hadis-hadis palsu untuk kepentingan tertentu sering dibuat dan disandarkan kepada Nabi Muhammad SAW untuk mendapatkan legalitas dalam suatu tindakan.

adalah pedagang, demikian pula beliau menjawab dengan melakukan pekerjaan dengan tangannya sendiri, ketika yang bertanya adalah orang yang malas bekerja. Beliau juga menjawab dengan jihad di jalan Allah SWT untuk menasehati mereka yang tidak mau berjihad sebagaimana beliau menjawab berbakti kepada orang tua ketika yang bertanya tidak sayang kepada kedua orangtuanya.

Idola yang kreatif tampak pula pada praktik shalat setelah wudhu yang dilakukan oleh sahabat Bilāl bin Rabbah. Bilāl melakukan shalat ini dan menjaganya sama sebagaimana ia menjaga shalat wajib. Namun, tindakan Bilāl tidak dikonsultasikan atau mendapat petunjuk dari Nabi Muhammad SAW. Nabi mengetahui tindakan Bilāl tersebut saat mendengar suara sandal Bilāl di surga. Ketika bertemu Bilāl, Nabi bertanya kepada Bilāl tentang ibadah yang dilakukannya sehingga Bilāl mendapatkan kehormatan dari Allah SWT. Bilāl menjawab dengan melakukan shalat sunnah wudhu (setelah wudhu). Nabi Muhammad SAW. tidak memarahi Bilāl dan juga tidak mengatakan sebagai ibadah yang bid'ah dan sesat.[116]

[116] Lihat pembahasan tentang banyaknya hal-hal yang dilakukan oleh para sahabat Nabi Muhammad SAW, padahal Rasulullah SAW tidak pernah mengajarkannya dalam Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur, *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlussunnah wal Jama'ah* (Surabaya: Aswaja NU Center NU Jawa Timur, 2016), 2019-2022.

Di pihak lain, ada kelompok umat beragama yang melihat Nabi Muhammad SAW secara statis. Mereka berpandangan bahwa apa yang dipraktikkan dan ditetapkan oleh Nabi Muhammad SAW adalah sesuatu yang sudah final. Selama tidak ada dalil yang menunjukkan atas kebolehan suatu tindakan, maka tindakan tersebut dilarang. Melihat spirit dibolehkan asal tidak menyalahi teks tersurat. Kreatifitas hanya berlaku dalam bidang transaksional (*mu'āmalah*) bukan dalam masalah ibadah. Argumentasi yang digunakan bisa berbeda antara satu dengan yang lain. Argumennya bisa seperti *al-aṣl fi al-ashyāi al-taḥrīm illā mā abāḥathu al-shari'ah* (asal semua hal adalah haram kecuali yang diperbolehkan oleh syariat).[117] Kaidah ini tentu berbeda dengan kaidah sebaliknya *al-aṣlu fi al-Ashyā'i al-ibāḥah illā mā haẓarahu al-shar'u* (semua hal dibolehkan kecuali yang yang dilarang oleh syariat). Nabi Muhammad SAW dilihat sebagai pribadi yang sudah selesai. Konsep ini kemudian dikembangkan dalam berbagai kaidah. Di antara kaidah itu adalah *al-aṣl fi al-'ibad̄dah al-tawqīfi* (asal ibadah adalah ketentuan yang ditetapkan oleh Allah SWT dan Nabi-Nya) bukan ruang ijtihad manusia dan *wujūd al-muqtaḍi wa 'adam al-māni'* (adanya faktor pendukung dan tidak adanya penghalang). Kaidah yang terakhir ini menjelaskan rasionalitas tentang tidak adanya

[117] Al-Dimyaṭī, *Ḥāshiyah al-Dimyāṭī*, 21.

kreatifitas dalam masalah yang tidak dicontohkan oleh Nabi Muhammad SAW. Dalam kaidah ini, pada periode Nabi Muhammad SAW sebagai misal apakah ada kemungkinan Nabi Muhammad SAW untuk mengucapkan "selamat natal" di saat posisi Islam sudah menjadi mayoritas. Jawabannya bisa "mungkin", serta apakah ada penghalang bagi Nabi Muhammad SAW. untuk mengucapkannya. Sebagai mayoritas, dimungkinkan tidak ada penghalang. Namun, tindakan ini tidak dilakukan oleh Nabi. Ketiadaan tindakan ini menunjukkan bahwa mengucapkan "selamat natal" bagi umat Islam adalah dilarang.

Konsep *wujūd al-muqtaḍi wa 'adam al-mānī'* ditolak oleh ulama lain. Kitab *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark li Mas'alat al-Tark* karya 'Abd Allah bin Ṣiddiq al-Ghummāri menjelaskan beberapa hal berikut.[118] Pertama, apa yang tidak dilakukan oleh Nabi Muhammad SAW, tidak bisa menjadi dalil suatu tindakan. Tindakan haruslah didasarkan kepada perkataan, perbuatan maupun ketetapan Nabi. Jika ada sesuatu yang diperbolehkan atau dilarang, maka kebolehan dan pelarangan tersebut karena ada dalil yang membolehkan atau yang melarang. Ini harus dipahami bahwa jika Nabi Muhammad SAW, tidak

[118] Lihat penjelasan 'Abd Allāh Ibn Ṣiddīq al-Ghummārī, *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark li Mas'alati al-Tark* (Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 2002 M), 11-13.

melakukan bukan karena sesuatu itu dilarang. Kedua, *al-tark* (tidak adanya perkataan, perbuatan dan ketetapan Nabi Muhammad SAW) bukan merupakan sumber hukum oleh semua ulama. Beberapa sumber hukum yang dirumuskan oleh para ulama *uṣūl* setelah al-Qur'an dan Sunnah, di antaranya adalah *ijmā', qiyās, istiḥsān, maṣlat al-mursalah, sadd aẓari'ah, al-'urf, shar'u man qablana* dan lain-lain. Tidak dijumpai sumber *al-tark* dalam penjelasan mereka. Ketiga, apa yang tidak dikatakan, dilakukan di tetapkan oleh Nabi Muhammad SAW, bisa diduga karena beberapa sebab, di antaranya adalah karena Nabi tidak suka,[119] sengaja ditinggalkan oleh Nabi karena khawatir dianggap wajib,[120] karena tidak terpikirkan oleh Nabi Muhammad SAW,[121] karena menjaga perasaan umat Islam,[122] dan lain-lain. Keempat, ini yang penting, apa yang tidak dikatakan, dilakukan dan ditetapkan Nabi Muhammad SAW sesungguhnya adalah bagian dari teori *iḥtimāl* (kemungkinan) yang memiliki potensi ragam pemaknaan dan karenanya tidak bisa dijadikan

[119] Seperti Nabi tidak suka memakan biawak Arab (*Ḍabb*), suatu makanan yang tidak biasa di tempat Nabi Muhammad SAW.

[120] Seperti Nabi tidak melaksanakan shalat terawih di masjid setelah empat hari shalat di masjid karena alasan khawatir jika shalat tarawaih dianggap wajib oleh umat.

[121] Seperti awal mula Nabi berkhutbah tanpa mimbar, kemudian para sahabat membuatkan Beliau mimbar, Nabi tidak melarang dan mengapresiasinya.

[122] Nabi Muhammad SAW tidak melakukan renovasi total atas Ka'bah dan tetap sebagaimana pondasi yang diletakkan oleh Nabi Ibrahim.

dalil pasti. Kaidahnya adalah *anna ma dakhalahu al-iḥ timāl saqaṭa bihi al-istidlāl* (sesuatu yang masuk dalam kategori "kemungkinan", maka ia tidak bisa dijadikan sebagai dalil).

3. Pengalaman yang Berbeda

Pengalaman yang dimaksud meliputi banyak aspek, seperti pengalaman kehidupan individual maupun pengalaman kehidupan sosial. Pengalaman kehidupan individual dapat berbentuk hasil bacaan dan proses pendidikan atau juga pengalaman individual dalam keluarga. Hasil bacaan atau proses pendidikan berperan penting dalam mengkonstruksi pikiran seseorang tentang sesuatu. Seseorang dengan bacaan dan pendidikan yang monolitik, cenderung akan mengatakan orang lain salah. Sesama alumni pesantren dengan bacaan kitab kuning yang sama, namun memahami teks kitab kuning secara berbeda. Satu orang melihat teks sebagai hasil yang mesti diikuti, sementara yang lain mengikutkan perangkat lain dalam membaca seperti hermeneutika dan kritik sejarah. Hasil keduanya berbeda. Demikian bentuk-bentuk kitab kuning yang dibaca. Seseorang yang membaca kitab kuning *Iḥyā' Ulūm al-Dīn* sebagai misal dengan mereka yang membaca kitab *Fatḥ al-Mu'īn* dalam masalah *bid'ah* yang telah dibicarakan akan menghasilkan kesimpulan berbeda. Terlebih bagi pembaca yang tidak mengikutsertakan kritik

sejarah teks seperti model keilmuan apa yang terdapat dalam kitab *Iḥyā'* dan *Fatḥ al-Mu'īn.* Tidak hanya pada dua kitab kuning yang berbeda dengan penyusun berbeda, bahkan satu kitab kuning dengan penyusun yang sama bisa menimbulkan beda pemahaman. Kitab *Taḥāfut al-Falāsifah* karya al-Ghazālī sebagai misal, mereka yang membaca apa adanya, akan mengatakan bahwa al-Fārābī dan Ibn Sīnā sebagai kafir,[123] namun jika membacanya dengan kerangka kritis dalam kesejarahannya, seperti Ibn Rushd, maka ia akan mengatakan klaim kafir yang dilekatkan al-Ghazālī kepada filsuf tersebut tidak bisa diterima begitu saja. Al-Ghazālī sedang menyelamatkan kenegaraan dari konsep-konsep yang bisa menjadi ideologi perlawanan kelompok penentang penguasa.

Pengalaman kehidupan sosial bisa disebabkan oleh lingkungan organisasional yang terpinggirkan oleh *maintream.* Serangan kelompok terpinggirkan kepada kelompok *mainstream* bisa menjadi alat untuk mendelegitimasi kelompok yang sedang berkuasa. Kelompok terpinggirkan bisa mengambil referensi-referensi kitab kuning untuk mendukung keputusan mereka. Namun, pengalaman model semacam ini bisa berubah sesuai dengan kepentingan yang berada di belakangnya. Hasil bahtsul masail yang diadakan di

[123] Diantara yang dikafirkan al-Ghazālī adalah peryataan filsuf bahwa tidak ada kebangkitan jasmani, Tuhan tidak mengetahui perkara *juz'iyat* dan alam ini *qadīm* bukan baru.

Pesantren Raudhatul Ulum Besuk Kejayan Pasuruan Juni 2004 misalnya menyatakan bahwa presiden perempuan adalah haram. Keputusan isi bersamaan dengan majunya calon presiden Megawati dengan wakil calon presiden Hasyim Muzadi. Ada indikasi, keputusan ini berfungsi untuk mendukung pasangan lain yaitu Wiranto yang berpasangan dengan Sholahuddin Wahid, adik kandung Gus Dur.[124] KH. Mas Subadar, tokoh NU, saat itu menyebut bahwa keputusan yang diambil berdasarkan pandangan kitab kuning. Mas Subadar menyebut "Karena kitab yang dipegang para ulama NU baik dari aliran Hanafi, Maliki, Syafii, dan Hambali ditekankan jabatan tertinggi itu haram dipegang oleh perempuan, jadi tidak boleh,"[125]

Kitab kuning yang diajarkan di pesantren memiliki kesamaan ideologi yaitu al-Shāfi'ī, namun ketika di tangan para pengikutnya bisa menghasilkan kesimpulan yang moderat dan non moderat. Dalam menghadapi masalah hukum mengucapkan selamat natal sebagai misal sesama pembaca kitab kuning menjawab dengan moderat dan tidak moderat.

---

[124] Lihat dalam "Sisi Lain Fatwa "haram" Presiden Wanita" https://hidayatullah.com/berita/nasional/2004/06/05/1130/sisi-lain-fatwa-haram-presiden-wanita.html

[125] Baca lebih lengkap dalam "KH MAS Subadar: Fatwa Haram Presiden Wanita Masih Berlaku" dalam https://news.detik.com/berita/d-210423/kh-mas-subadar-fatwa-haram-presiden-wanita-masih-berlaku.

Buku hasil kesimpulan dari pandangan kitab kuning yang disusun oleh M. Syakur Dewa dan Roy Fadli, suatu buku yang diberi pengantar oleh KH. Ahmad Idris Marzuqi (Pengasuh Pesantren Lirboyo), KH. M. Mutawakkil 'Alallah (Pengasuh Pesantren Zainul Hasan Genggong), KH. Ahmad Nawawi Abdul Jalil (Pengasuh Pesantren Sidogiri) dan KH Zuhri Zaini (Pengasuh Pesantren Nurul Jadid Paiton) menjawab masalah selamat natal secara moderat dengan memaparkan motif-motif dari ucapan selamat terlebih dahulu. Motif tersebut berkisar kepada pekerjaan hati yang bersifat individual. Buku ini mengutip fatwa dari Ibnu Ḥajar al-Haitamī,[126] seorang ulama yang termasuk dalam hirarki agen dalam madzhab al-Shāfi'ī. Menurutnya, mengucapkan selamat Natal tidak diperbolehkan karena mengandung unsur memuliakan non muslim serta akan menimbulkan persepsi positif terhadap akidah mereka kepada masyarakat umum. Jawaban itu kemudian disusul dengan perkataan.

Akan tetapi, jika sikap justru menimbulkan penilaian negatif terhadap Islam, maka diperbolehkan memberikan ucapan selamat natal, dengan satu syarat ucapan tersebut dalam rangka memberikan penghormatan, tetapi demi menampakkan keindahan dan cinta kasih dalam Islam.[127]

---

[126] Ibn Ḥajar al-Makkī al-Haitamī, *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah* (Mesir: 'Abd al-Ḥamid Aḥmad al-Ḥanafī, t.th), Juz 4, 238-239.

[127] M. Syakur Dewa dan Roy Fadli, *al-Marji'u al-Akbar: Referensi Umum Umat* (Kediri: Pustaka 'Azm dan Pon. Pes Darut Tauhid Tanjungsari Probolinggo, 2012), Jilid 2, 337-338.

Unsur yang menjadi garis pembatasnya adalah terletak pada apakah ucapan tersebut mengandung unsur pengakuan terhadap kekafiran non muslim serta ikut menyebarkan perayaan agama selain Islam atau tidak. Ibn Ḥajar dalam kitab *Fatāwā* mengakhiri masalah tersebut pada problem "menyerupai" yang disebut oleh hadis "barangsiapa menyerupai kaum, maka ia bagian dari kaum tersebut".[128] Karena unsur pembatas inilah ulama semacam Syekh Ali Jum'ah, Syekh Muhammad Rasyid Ridla, Syekh Yusuf Qaradhawi, Syekh al-Syurbashi, Syekh Abdullah bin Bayyah dan lain-lain membolehkan ucapan selamat natal.[129] Garis pembatas ini letak dan posisinya adalah di hati. Abdurrahman Wahid atau Gus Dur pernah menjawab masalah "hati" ini ketika diprotes oleh banyak ulama tentang pembukaan malam puisi di gereja. Gus Dur menjawab bahwa posisinya bukan mengakui atau membenarkan ajaran mereka. Di dalam hati Gus Dur tidak ada niat menancapkan

---

[128] al-Haitamī, *al-Fatāwā al-Kubrā*, 239.

[129] Muchlishon, "Hukum Mengucapkan "Selamat Natal" dalam https://www.nu.or.id/opini/hukum-mengucapkan-selamat-natal-aPpt3. Para ulama ini berdalil dengan argumen al-Qur'an surah *al-Mumtaḥanah* ayat 8 yang menjelaskan bahwa Allah SWT tidak melarang umat Islam untuk berbuat baik kepada non muslim selama non muslim tersebut tidak mengusir umat Islam dan memerangi umat Islam. Lihat, Syaifullah, "Pandangan Ulama tentang Hukum Mengucapkan Selamat Natal" dalam https://jatim.nu.or.id/keislaman/pandangan-ulama-tentang-hukum-mengucapkan-selamat-natal-3vrjp.

akidah kebenaran ketuhanan Yesus Kristus, sehingga *kufr* atau *shirk* tidak bisa dilekatkan.[130]

Kitab lain yang disusun oleh agen penting lain dalam madzhab al-Shāfi'ī, al-Nawāwī dikutip oleh kelompok penentang ucapan selamat natal. Ucapan selamat natal hukumnya adalah haram. Penjelasan al-Nawāwī dikutip dengan tidak melihat bahasan serupa dalam kitab kuning lainnya. KH. Luthfi Bashori dari Malang menjelaskan masalah hukum haram di saat polemik Din Syamsuddin, ketua PP. Muhammadiyah dan juga sekretaris MUI Pusat Ikhwan Syam membolehkan ucapan selamat natal pada tahun 2007 silam. KH. Luthfi Bashori mengatakan.

> Menurut saya, yang haram selamanya haram, sekalipun dikemas dalam bentuk apapun, oleh siapapun, berapapun jumlah pelakunya. Memang Nabi SAW pernah mendo'akan orang Yahudi agar mendapat hidayah, kesehatan, dan kebagusan duniawi. Tapi tidak untuk keselamatan (semisal selamat pagi-selamat natal) karena selama-lamanya orang kafir itu tidak bakal selamat.
>
> Imam Nawawi telah menerangkan dengan detail masalah haramnya mengucapkan selamat Natal pada kaum kafir, dalam kitab beliau al-Adzkar dengan dalil hadits-hadits Nabi. Barangkali tidak banyak tokoh Islam yang membacanya termasuk juga Prof. Din Syamsuddin.

---

[130] Lihat jawaban Gus Dur dalam Catatan dialog dengan Abdurrahman Wahid dalam Hamzah dan Anam (peny.), *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan* (Surabaya: Offset Bisma Satu, 1999), Edisi Kedua, 17. Lihat juga di Iswahyudi, *Plurarisme Islam Pribumi* (Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2016), 303-305.

Mereka perlu baca kitab-kitab Ulama Salaf agar lebih konsisten memegang Syari`ah yang benar, tidak terkontaminasi oleh paham-paham dari luar Islam semisal Liberalisme, Afwan wa syukran, Wassalam. (Tembusan kepada Pengurus MUI Pusat Bpk. Ikhwan Sam, KH. Ma`ruf Amin dan KH. Kholil Ridwan, Prof. Din Syamsuddin).[131]

KH. Luthfi Bashori mengutip kitab kuning yang masyhur di pesantren yaitu *al-Adzkār* karya Imām al-Nawāwī. Bagi Luthfi, mendoakan non Muslim diperbolehkan jika doa tersebut dimaksudkan agar non Muslim tersebut mendapat hidayah serta hanya untuk perkara dunia. Namun, jika untuk keselamatan seperti selamat natal, maka doa itu tidak diperbolehkan, karena selamanya, orang kafir tidak akan selamat. Luthfi Bashori mengutip kitab *al-Adzkār* dan mengharap para ulama untuk membaca kitab tersebut. Kitab *al-Adzkār* memang menyebut beberapa hadis *ṣaḥīh* di antaranya adalah kita dilarang untuk memulai salam kepada orang Yahudi dan orang Nasrani. Hadis lain seperti apabila ahlul kitab mengucapkan salam, cukup menjawab *'alaikum* tanpa ada kata *al-salām* dan lain-lain. Imām Nawāwī mengutip perkataan Abu Sa'īd jika kafir yang menjadi perlindungan umat Islam ingin dihormati oleh umat Islam, umat Islam cukup mengucapkan *hadāka Allāh* (semoga Allah memberi hidayah kepadamu).

[131] Baca, KH. Luthfi Bashori: Dialog Tokoh-Tokoh Islam Seputar Ucapan Selamat Natal dalam https://www.faktakini.info/2021/12/kh-luthfi-bashori-dialog-tokoh-tokoh.html.

Jika diperlukan cukup mendoakan masalah dunia seperti semoga pagimu penuh kebaikan, semoga pagimu penuh kebahagiaan dan lain-lain. Imām Nawāwi memberi alasan kenapa tindakan memberi ucapan selamat dilarang yaitu karena tindakan tersebut membuatnya bahagia serta menampakkan kasih sayang kepada mereka. Kata al-Nawāwī, kita diperintah untuk bersikap keras kepada kelompok non Muslim serta dilarang mencintai mereka serta menunjukkan sifat kasih sayang kepada mereka. Jika mengirim surat, maka awal kalimat bukan ucapan *assalāmu 'alaikum* tetapi diganti menjadi *salāmun 'alā man ittaba'a al-huda* (selamat untuk orang yang mengikuti petunjuk).[132]

Ketika sekretaris MUI Ikhwan Syam menjawab bahwa yang dilarang adalah menghadiri atau mengikuti perayaan Natal bersama dan bukan ucapan selamat merayakan Natal. Dua hal ini berbeda. Ikhwan Syam kemudian merujuk Fatwa MUI halaman 187-193 serta telah ditashih kepada Prof. Ibrahim Husain dan KH. Hasan Basri. Menanggapi ini Luthfi Basori mempertegas pandangan kitab *al-Adzkār* sebagai berikut.

Pak Ikhwan Sam, saya berharap antum membaca kitab al-Adzkar karangan Imam Nawawi, Ulama Salaf yang kerasikhan (kedalaman)nya fil ilmi sudah diakui dunia,

[132] Yaḥyā ak-Dīn Abī Zakariya Yaḥya bin Saraf al-Nawāwī, *al-azkārr* (Surabaya: al-Hidayah, t.th), 226-227..

beliau adalah pengarang kitab Riyadlus Shalihin, dll, dalam kitab al-Adzkar diterangkan ucapan selamat kepada kaum kafir dalam situasi apapun dan Negara manapun tetap dilarang oleh syari`at. Terbukti bukan malah dukungan masyarakat yang Bapak terima, melainkan penilaian negatif.

Sejak kemarin setelah Prof. Din Syamsuddin (Ketua Umum PP. Muhammadiyah dan MUI) memfatwakan bolehnya muslim mengucapkan selamat natal dan menghadiri seremonial natalan, dilanjutkan dengan apa yang Bapak lakukan, saya kebanjiran komplain dari umat Islam, karena umat Islam menganggap saya adalah bagian dari MUI.[133]

Contoh lainnya yang telah diutarakan adalah masalah shalat *Raghāib*. Dua kitab agen al-Shāfi'ī dijadikan hukum secara berbeda. Satu kelompok membid'ahkan ibadah ini dengan merujuk misalnya kepada penyusun kitab *Fatḥ al-Mu'īn*. Kitab ini menyebut shalat *Raghāib*, shalat *Nishf al-Sha'bān* dan shalat hari *'Ashurā'* adalah *bid'ah qabīḥah*. Hadis yang dijadikan dalil adalah hadis palsu hadis *mauḍū'*.

Syaikh kami seperti Ibn Shuhbah dan lainnya mengatakan bahwa paling jeleknya shalat sunnah adalah yang ditradisikan di sebagian wilayah seperti shalat lima rakaat pada Jum'at akhir bulan Ramadhan setelah shalat tarawih. Dengan melakukan shalat tersebut, ia menyangka akan dapat menghapus dosa shalat setahun atau seumur hidup dari shalat yang ditinggalkan. Ibadah ini adalah haram.[134]

---

[133] Baca, KH. Luthfi Bashori: Dialog Tokoh-Tokoh Islam Seputar Ucapan Selamat Natal dalam https://www.faktakini.info/2021/12/kh-luthfi-bashori-dialog-tokoh-tokoh.html.

[134] al-Malībārī, *Fatḥ al-Mu'īn*, 34.

Dalam kitab lain, *Irshād al-'Ibād,* Syaikh Zainuddin al-Malībārī bahkan memerintahkan kepada pemerintah (penguasa) untuk mencegah pelakunya. Terminologi ini tentu akan membuat para pelakunya mendapat hukuman jika mengabaikan pemerintah atau penguasa. Kitab *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim,* karya Imām al-Nawāwī juga mendoakan agar para pelakunya diperangi oleh Allah SWT. Dua pandangan ini (agar penguasa mencegah dan agar Allah SWT memerangi) memiliki implikasi serius di tangan mereka yang tidak berpikir jernih dalam konteks keindonesiaan yang plural. Ketika penguasa tidak lagi membela dirinya, ia bisa saja menganggap penguasa zalim dan akan bertindak sendiri atas nama tangan Allah SWT untuk memerangi pelaku *bid'ah* ini. Teks kitab *Irshād al-'Ibād* yang menyebut agar penguasa menghentikannya adalah sebagai berikut.

(Faidah) termasuk *bid'ah mazmūmah* adalah shalat *raghāib,* suatu shalat yang berdosa para pelakunya dan para **pemimpin** perkara (penguasa) wajib mencegahnya. Shalat ini dilakukan 12 rakaat antara shalat Maghrib dan Isya' pada awal Jum'at bulan Rajab, dan shalat *Niṣf Sha'bān* 100 rakaat dan shalat akhir Jum'at pada bulan Ramadhan yang dilakukan sebanyak 17 rakaat dengan niat membayar shalat lima waktu yang ditinggalkan namun tidak diketahui jumlahnya, dan shalat hari *'Ashurā'* empat rakaat atau lebih dan shalat *usbū'*. Semua hadis tentang shalat tersebut

adalah palsu dan batal. Engkau jangan tertipu dengan orang yang mengatakannya.[135]

Sedangkan teks kitab *Sharh Ṣaḥīḥ Muslim* yang menyebut agar pelakunya diperangi Allah SWT adalah sebagai berikut.

Semoga Allah **memerangi** orang yang mengadakannya dan membuatnya. Sesungguhnya shalat ini adalah bid'ah munkarah yang merupakan bagian dari bid'ah yang sesat dan kebodohan. Di dalamnya adalah kemungkaran yang nyata. Sekelompok ulama dari beberapa imam telah menyusun karya yang baik untuk menjelekkan shalat ini dan menyesatkan pelakunya dan pembuat bid'ahnya. Dalil untuk menjelekkan shalat ini, kebatilan dan kesesatan pelakunya sangat banyak untuk diungkap. [136]

Namun kelompok lain, menganggap ibadah itu sangat kuat untuk dilakukan, bukan sebagai *bid'ah munkarah.* Imām al-Ghazālī dalam kitab *Iḥyā Ulūm al-Dīn* menjelaskan shalat sunnah Rajab dengan berbagai hadis yang dianggap oleh pengarang *Fatḥ al-Mu'īn* dan *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim* sebagai hadis *mauḍ ū',* menjelaskan

Shalat ini disunnahkan, kami datangkan shalat Rajab[137] dalam pembahasan ini karena shalat Rajab merupakan shalat yang berulang-ulang dalam setiap tahunnya walaupun tingkatan shalat ini tidak sederajat dengan shalat *Tarāwiḥ* dan shalat *'Īd.* Hal ini disebabkan shalat

[135] Zain al-Dīn Ibn 'Abd al-'Azīz bin Zain al-Dīn al-Malībārī, *Sharḥ Irshād al-'Ibād ilā Sabīl al-Rashād* (Surabaya: al-Hidāyah, t.th), 24.

[136] Al-Nawāwī, *Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥ al-Nawāwī* (Mesir: Maṭba'ah al-Miṣ riyah bi al-Azhar, 1929), Juz 8, 20.

[137] Shalat Rajab inilah yang dikenal dengan shalat *raghāib.*

Rajab diriwayatkan secara *aḥād,* tetapi saya melihat penduduk Quds semuanya mentradisikan dan tidak ingin meninggalkannya sehingga akupun senang untuk menghadirkan shalat ini.[138]

Ketika menjelaskan shalat *Sha'bān,* al-Ghazālī juga menjelaskan.

Shalat *Sha'bān* ini juga diriwayatkan dalam pembahasan kelompok-kelompok shalat yang dilakukan oleh para ulama salaf dan memberi nama shalat ini dengan nama shalat *khair.* Mereka berkumpul, terkadang melaksanakan secara berjamaah. Telah diriwayatkan dari Ḥasan bahwa ia berkata, telah menceritakan hadis kepadaku 30 orang dari para sahabat Nabi bahwa siapa yang melakukan shalat ini di malam hari, maka Allah SWT akan memandangnya dengan 70 pandangan dan setiap pandangan Allah SWT akan melaksanakan 70 keperluan. Paling rendah keperluan itu adalah mendapatkan ampunan Allah SWT.[139]

Makruf Khazin dalam bukunya *Jawaban Amaliyah & Ibadah yang Dituduh Bid'ah, Sesat, Kafir dan Syirik* memperkuat tradisi sebagian umat Islam Indonesia melakukan apa yang dikatakan al-Ghazālī tersebut. Secara moderat, ia memaparkan tradisi shalat *Niṣf al-Sha'bān* adalah wilayah perbedaan pendapat. Shalat *Niṣf al-Sha'bān* pertama kali dilakukan oleh generasi tabi'in (generasi setelah sahabat) di daerah Syam. Di antara tabi'in yang melaksanakan shalat *Niṣf al-Sha'bān* seperti Khalid bin Ma'dan dan Makhul (dua orang

---

[138] Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (Semarang: Toha Putra, t.th), Juz. 1, 203-204.
[139] Ibid.

perawi dalam kitab *Ṣaḥīḥ Bukhārī* dan Muslim).[140] Para tabi'in ini melangsungkan shalat *Niṣf al-Sha'bān* dan dilanjutkan serta disebarkan ke seluruh daerah. Para ulama Irak menerima tradisi ini, namun banyak ulama Hijaz (Makkah dan Madinah) seperti Atha', Ibn Mulaikah dan beberapa ulama madzhab Malikī menolaknya. Mereka yang menolak berargumen bahwa shalat *Niṣf al-Sha'bān* adalah *bid'ah*.[141]

Al-Ghazālī menyebut hadis yang menjadi dasar adalah hadis yang sanadnya sambung kepada Nabi Muhammad SAW, bahkan ia menyebut, walaupun derajatnya lebih rendah dari dalil *tarāwiḥ* dan shalat *īd,* hadisnya bisa digolongkan sebagai hadis *aḥād* dengan adanya hadis-hadis pendukung lainnya. Ini menunjukkan ada penilaian hadis yang berbeda antara Imām al-Ghazālī dan Imām Nawāwī tentang diterimanya suatu hadis. Makruf Khazin, sebagai pengikut kitab kuning, berpandangan moderat dengan menyebut ada dua pendapat menyikapi tradisi yang dikembangkan oleh tabi'in yang tinggal di Syam. Orang-orang Irak yang berpikir metropolitan menerima shalat model ini, namun masyarakat tradisional sepeti Makkah dan Madinah menolaknya. Catatan yang diberikan Makruf penting diperhatikan yaitu para pengamal ibadah ini adalah para tabi'in

---

[140] Ini artinya mereka adalah orang yang jujur dan dipercaya.

[141] Makruf Khazin, *Jawaban Amaliyah & Ibadah yang Dituduh Bid'ah, Sesat, Kafir dan Syirik* (Surabaya: al-Miftah, 2013), 77-78.

yang bisa dipercaya. Buktinya adalah mereka menjadi perawi dari hadis Bukhārī dan juga Muslim. Implikasinya adalah jika mereka berdusta atas nama Nabi Muhammad SAW dengan mengamalkan sesuatu yang *bid'ah,* berarti kitab *Ṣaḥīḥ al-Bukhārī* dan *Muslim* menjadi dipertanyakan. Poinnya terletak bagaimana sikap menyadari perbedaan diperlukan untuk "mengkarantina" kemungkinan pelaku kekerasan akibat ingin membenarkan sesuatu yang salah dalam pandangan seseorang.

Cukuplah menyebut beberapa contoh di atas untuk menunjukkan bagaimana kitab kuning yang dipelajari bersama di pesantren ketika sudah dihadapkan dengan persoalan sosial, oleh para pembacanya disimpulkan secara berbeda. Ketika pembaca dengan tegas mengambil satu pendapat dan mengeluarkan pernyataan bahwa suatu tindakan seseorang sebagai *bid'ah, sesat* dan lain-lain tanpa mempertimbangkan aspek-aspek yang mengitari teks kitab kuning tersebut serta tidak menyebut berbagai kemungkinan "benar" dari pendapat yang berseberangan, berarti bisa disebut non moderat.

D. Kontestasi: *Field* dan Modalitas

Dua pengambilan hukum serta pemaknaanya dalam konteks kehidupan di Indonesia mengalami kontestasi. Pemaknaan tersebut akan disebarkan oleh para agen untuk mendapatkan pengikut. Kontestasi menjadi

mungkin, karena Indonesia adalah *field* yang terbuka bagi setiap paham dan aliran. Indonesia adalah negara dengan sistem demokrasi yang *open.* Indonesia bukan negara agama yang kaku dalam melihat perbedaan. Indonesia juga bukan negara liberal, dimana urusan agama masuk dalam ranah privat. Agama terkadang bisa masuk wilayah privat dan juga bisa masuk dalam ruang publik. Indonesia memungkinkan semua aliran bisa berkembang dan mendapatkan pengikut. Para peserta kontestasi akan diuji secara publik. Uji publik tersebut maksudnya bahwa setiap peserta kontestasi akan bisa melanjutkan kontestasi atau tidak berdasarkan tingkah laku mereka dalam aturan negara Indonesia yang bukan negara agama dan negara liberal tersebut.

Indonesia, banyak disebut sebagai negara "bukan-bukan" (bukan negara agama dan bukan negara liberal). Namun, Indonesia adalah negara yang dihuni oleh mayoritas umat Islam dan negara dengan semangat ajaran agama. Hubungan antara agama dan negara di Indonesia adalah hubungan simbiotik,[142] suatu hubungan

[142] Ada tiga pola hubungan agama dan negara saat ini yang dikenal. Yang pertama adalah hubungan integralistik yaitu hubungan yang tidak bisa dipisahkan antara keduanya. Keduanya menyatu. Hukum agama adalah hukum negara sekaligus. Contoh penerapan hubungan ini adalah jika agama mengatakan bahwa hukum pencuri adalah potong tangan, maka hukum negara adalah potong tangan juga. Namun, kelemahan hubungan model pertama ini adalah hukum agama mengikuti hukum madzhab penguasa. Jika menguasa mengikuti suatu madzhab tertentu, biasanya dalam sejarah hukum akan mengikuti madzhab yang diikuti oleh penguasa. Sebagai contoh masa lalu, ketika negara dikuasai oleh Khalifah Hārun al-Rashīd

yang menjadikan keduanya saling membutuhkan. Ajaran agama menginspirasi terhadap semua keputusan perundang-undangan dan keputusan hukum di Indonesia. Landasan Idiil bangsa Indonesia, sebagai landasan tertinggi di Indonesia adalah Pancasila. Semua nilai dalam Pancasila adalah berkesesuaian dengan agama, mulai dari Sila yang pertama, hingga kelima. Semua Sila adalah unsur penting dalam agama. Sila pertama adalah tauhid, Sila kedua adalah kemanusiaan, Sila ketiga adalah kesatuan dan persaudaraan, Sila keempat musyawarah dan Sila kelima adalah keadilan.

---

dan al-Ma'mūn, hukum yang berlaku adalah sebagaimana madzhab Mu'tazilah, namun setelah kekuasaan dipegang oleh Khalifah Mutawakkil 'alallah, hukum yang berlaku adalah aliran Asy'ariah atau yang dikenal dengan Ahlussunnah Waljamaah. Kedua, hubungan sekularistik yaitu hubungan yang memisahkan antara agama dan negara. Agama adalah urusan masing-masing warga negara. Negara tidak boleh ikut campur dalam urusan agama. Negara mengurusi masalah publik sementara agama adalah urusan privat (individual). Agama bebas dilaksanakan oleh individu, hanya saja tindakan umat beragama tidak akan mendapatkan fasilitas dari negara dan tidak boleh mengganggu kebebasan bernegara orang lain. Pertanyaan-pertanyaan "agamamu apa?" dan lain-lain yang menyangkut agama tidak disukai oleh hubungan sekuler. Ketiga, hubungan simbiotik yaitu hubungan yang saling membutuhkan. Dalam hubungan simbiotik, agama terkadang mendapatkan fasilitas dari negara dan agama menginsperasi terhadap kebijakan negara. Inilah yang menyebabkan keberagamaan di Indonesia berbeda dengan di negara-negara lain dengan mayoritas umat Islam penduduknya. Acara-acara keagamaan masyarakat mendapat pengawalan negara. Pendirian tempat ibadah mudah. Kegiatan di masjid seperti *pujian* sebelum shalat semarak. Kegiatan *shalawatan* di tempat ibadah tidak jadi masalah dan lain-lain. Untuk melihat lebih jauh baca Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi,* 311-312.

1. *Field* Kebangsaan Indonesia

Indonesia adalah negara plural dan besar. Diketahui, Indonesia memiliki kurang lebih 17.000 pulau, termasuk pulau besar dan kecil baik yang berpenghuni maupun tidak. Indonesia memiliki sekitar 400 kelompok etnis dan bahasa. Indonesia juga merupakan negara kepulauan terbesar di dunia.[143] Nurcholis Madjid menyebut luas Indonesia terbentang antara London sampai ke Teheran.[144] Agama yang diakui oleh negara Indonesia berjumlah enam (Islam, Kristen Protestan, Kristen Katolik, Hindu, Budha dan Konghucu) dan berjalan secara damai. Terkadang perayaan natal di jaga oleh umat agama lain. Tidak hanya antar agama, sesama agama memiliki banyak aliran atau madzhab yang berdampingan dan toleran. Upacara keagamaan masing-masing aliran bebas dijalankan. Negara bahkan memberi fasilitas ketika aliran keagamaan dengan cara memberi hari libur. Hari raya Idul Adha tahun 2023 sebagai misal. Awalnya libur nasional menyebut hari Kamis tanggal 29 Juni 2023 (tanggal perkiraan hari raya Idul Adha dan ini yang diikuti oleh Pemerintah dan NU), namun

---

[143] Nurchlolish Madjid, "Mencari Akar-akar Islam bagi Pluralisme Modern: Pengalaman Indonesia" dalam Mark R. Woodward (ed.), *Jalam Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia,* ter. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998), cet. 91.

[144] Nurcholish Madjid, *Islam Agama Kemanusiaan: MembangunTradisi dan Visi aru Islam Indonesia* (Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2010), Cet. IV, 206.

jauh-jauh hari Muhammadiyah mengumumkan bahwa hari raya Idul Adha jatuh pada hari Rabu hari Rabu tanggal 28 Juni 2023. Pemerintah akhirnya menjadikan tanggal 28 Juni tersebut sebagai hari libur juga. Ini pun masih ditambah hari liburnya dengan hari berikutnya yaitu hari Jum'at. Akibatnya terjadi libur panjang mulai Rabu hingga Minggu (lima hari).

Pluralitas Indonesia adalah berkah apabila dikelola dengan baik. Namun bisa menjadi bencana jika masyarakat Indonesia tidak menyadari posisi kebangsaan seperti ini. Banyak ujian untuk merusak kebangsaan ini. Di antaranya adalah hasrat untuk mendirikan negara Islam dan lain-lain. Hasrat ini terkadang dipengaruhi oleh ideologi transnasional yang diselundupkan ke Indonesia. Kondisi Indonesia sebagai negara simbiotik, memungkinkan hasrat itu disosialisasikan hingga diketahui bahwa ia melawan terhadap kesepakatan bangsa Indonesia sebagai bukan negara Islam. Hasrat negara Islam terkadang memunculkan tindakan radikalisme di Indonesia. Tindakan radikal tentu melawan kebangsaan Indonesia. Di samping tidak dibenarkan oleh agama itu sendiri, tindakan radikal juga merusak kebangsaan Indonesia. Gagasan negara Islam sebenarnya adalah godaan lama sejak Indonesia merdeka seperti gerakan Darul Islam Soekarmadji Maridjan Kartosoewirjo

pada 07 Agustus 1949 dan para pengusung khilafah islamiyah seperti Hizbut Tahrir, ISIS dan lain-lain.

Ujian lainnya dalam *field* Indonesia adalah klaim kebenaran yang bisa menjurus kepada intoleransi beragama. Klaim kebenaran itu bisa berupa ungkapan seperti tuduhan syirik, kafir dan *bid'ah.* Ada dua hal yang akan terjadi dari klaim kebenaran model ini. Pertama, orang yang mengaku paling benar akan memiliki semangat untuk menyalahkan orang lain dan keinginan meluruskan orang yang dianggap salah. Orang yang dianggap salah adalah pelaku kemungkaran. Kemungkaran, sesuai perintah Nabi harus dibenarkan, minimal dengan doa (hati).[145] Kedua, adanya penolakan dan perlawanan dari kelompok yang dianggap salah. Orang yang dituduh tidak terima apa yang dituduhkan, tidak saja yang tertuduh merasa apa yang telah dilakukan sebagai sesuatu yang salah tetapi juga harga diri yang direndahkan. Dua kondisi ini (penuduh dan yang dituduh) memiliki kemungkinan untuk konflik dan tidak jarang permusuhan yang beruntun dan sistemik. *Truth claim* (klaim kebenaran) di samping akan menghadirkan "merasa benar" terhadap hal-hal yang yang masuk wilayah *debatable,* interpretatif,

[145] Ada tingkatan membenarkan kemungkaran yaitu dengan kekuatan atau kekuasaan, dengan lisan atau menasehati langsung dan yang paling terakhir adalah dengan hati atau doa. Yang terakahir dianggap sebagai pemilik iman yang lemah.

ijtihādī dan kemungkinan, tetapi juga berpotensi untuk adanya tindakan intoleransi beragama seperti pengusiran satu kelompok, pelecehan atribut atau simbol organisasi keagamaan dan penghinaan atas tokoh agama baik secara verbal dan non verbal, baik secara langsung maupun melalui media sosial dan lainnya. Konflik yang meluas dalam agama akan berakibat pada runtuhnya harmoni sosial di masyarakat, suatu petanda awal bagi kebangsaan yang mulai pudar.

2. Moderat dan Non Moderat: Transformasi yang Sama

Indonesia adalah negara dengan dialektika panjang antara agama dan tradisi atau budaya. Baik dari kelompok moderat maupun non moderat pembaca kitab kuning memiliki *field* transformasi kitab kuning yang sama. Mereka adalah para kelompok yang belajar di dalam pesantren dengan tradisi yang sama, hanya sikap mereka terkadang berbeda dalam beberapa kasus. Mereka memahami bahwa kitab kuning yang hadir di Indonesia merupakan pengawal bagi keberagamaan Indonesia tersebut. Ada ketersambungan dalam mata rantai ideologi yang sama yaitu madzhab al-Shāfi'ī, mulai awal mula masuknya Islam di Indonesia hingga sekarang. Mata rantai itu termaktub dalam kitab kuning. Penjelasan berikut memperkuat mata rantai ideologi ini dalam kaitan dengan penyebaran Islam

di Indonesia dan kebangsaan Indonesia sekaligus. Namun, sebagaimana yang tampak nanti, tampak ada kontestasi-kontestasi di dalam perjalanan tersebut dan kita akan melihat bagaimana posisi agen, al-Ghazālī begitu berperan dalam kontestasi tersebut.

Tidak bisa dipungkiri para penyebar agama Islam di Indonesia menggunakan argumentasi-argumentasi Shāfi'ī dalam memutuskan perkara yang terjadi di masyarakat. Iswahyudi dan Udin Safala telah menunjukkan hal tersebut.[146] Iswahyudi dan Safala menguraikan berbagai hal tentang argumen-argumen kitab kuning yang menjustifikasi atau menjadi pembenar atas dilaksanakannya ritual lingkaran hidup (*life circle*) orang Jawa mulai dari ritual kelahiran hingga ritual kematian. Kitab kuning yang bermadzhab Shāfi'ī menjadi acuan penting bagi kehidupan tradisi orang Jawa tersebut. Wajar saja,jika para sejarawan menjadikan madzhab Shāfi'ī sebagai bagian dari penguat argumen dalam menentukan dari mana Islam datang. Apakah dari Gujarat, Bengal atau dari pantai Coromandel. Perdebatan itu misalnya tampak antara Snouck Horgronye dan Moquette berhadapan dengan Fatimi dan Morisson. Perdebatan tersebut muncul karena adanya keakraban antara

[146] Iswahyudi dan Udin Safala, "'Ideologi Argumen-Argumen Keagamaan Tradisi Lingkaran Hidup dalam Kitab Kuning" dalam Jurnal Islamica, Vol. 14, No. 1 (2019) September, 1-24

dalil-dalil kitab kuning terhadap tradisi keberagamaan umat Islam di Indonesia.

Sejarawan Belanda seperti Pijnappel, Snouck Hurgronye dan Moquette misalnya mengatakan bahwa asal usul Islam di nusantara bukan dari Arab langsung, tetapi dari Gujarat dan Malabar (Anak Benua India). Bagi Pijnappel, daerah Gujarat dan Malabar adalah daerah, tempat madzhab Shāfi'ī berkembang. Ini artinya kehadiran umat Islam dari Gujarat dan Malabar, sekaligus mentransformasikan Islam madzhab al-Shāfi'ī pula.[147] Jika sejarawan lain, Fatimi misalnya menolak pandangan Moquette dengan meengatakan bahwa batu nisan di Pasai (tertulis tanggal 17 Zulḥijjah 831 H atau 27 September 1428 M) dan juga batu nisan pada makam Maulanā Mālik Ibrāhim (wafat tahun 822 H atau 1419 M), tidak dapat dijadikan sebagai bukti bahwa Islam dari Gujarat, Fatimi banyak mendapat penolakan. Di antaranya adalah Azra. Fatimi mengatakan batu nisan-batu nisan di nusantara lebih mirip dengan apa yang ada di Bengal. Kesimpulan Fatimi adalah Islam datang bukan dari Gujarat tetapi dari Bengal. Fatimi berdalil dengan temuan batu nisan yang ada di Leran, Jawa Timur, yaitu batu nisan Siti Fatimah (tertulis tahun 475 atau 1082). Bagi Azra, pandangan Fatimi

[147] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia,* Edisi Revisi (Jakarta: Kencana, 2004), 2.

bermasalah. Soalnya, madzhab yang berkembang di Bengal adalah madzhab Hanafi (pengikut Imām Abū Ḥanīfah). Sementara itu, madzhab dominan di Indonesia adalah al-Shāfi'ī.[148]

Morisson di sisi lain, dengan melihat madzhab madzhab al-Shāfi'i mengatakan teori Gujarat tidak tepat. Gujarat bukanlah asal mula Islam di nusantara. Hal ini disebabkan karena ketika terjadi isamisasi Samudera Pasai terjadi (raja pertama, al-Mālik al-Ṣāliḥ meningga 1297 M), daerah Gujarat masih berupa kerajaan Hindu. Gujarat menjadi daerah Islam setelah umat Islam menaklukkannya tahun 1298. Bagaimana mungkin Islam datang ke nusantara dari Gujarat sementara Gujarat dalam kondisi keberislaman yang belum mapan.[149] Marisson berpendapat bahwa sebenarnya Islam datang bukan dari Gujarat tetapi dari pantai Coromandel akhir abad ke-13. Teori Coromandel di dukung pula oleh Arnold. Arnold mengatakan bahwa antara Coromandel dan nusantara memiliki kesamaan sistem pelaksanaan ibadah (dalam bidang fiqh), yaitu madzhab Shāfīī.[150]

Sebelum Kerajaan Demak dengan Walisongo sebagai agen penting saat itu, kerajaan pertama di nusantara kerajaan Samudra Pasai yang berdiri sekitar pertengahan abad ke-13 M telah menjadikan

[148] Ibid., 3-4.
[149] Ibid., 5.
[150] Ibid., 5-6

madzhab al-Shāfi'ī sebagai madzhab kerajaan.[151] Pada masa Walisongo, pandangan dari agen madzhab al-Shāfi'ī ternama, al-Ghazālī ikut meramaikan diskursus perdebatan antara eksoterisme dengan esoterisme Islam yang diwakili oleh dewan Walisongo versus Siti Jenar. Al-Ghazālī adalah sosok agen pencetus kesatuan antara eksoterisem dan esoterisme secara dialektik dan seimbang, sementara Siti Jenar menjadi representasi esoterisme ekstrim dengan sedikit kurang memperhatikan eksoterisme. Jika al-Ghazālī disebut sebagai penganut tasawuf sunni, maka Siti Jenar adalah pengikut tasawuf falsafi sebagaimana al-Ḥallāj dan Ibn 'Arabī. al-Ghazālī menghindari titik ekstrim dalam beragama sebagaimana yang dicontohkan al-Ḥallāj. Sebagai pengikut al-Shāfi'ī di satu sisi dan al-Ghazālī di sisi lain, wajar apabila para dewan Walisongo menghukum tindakan tasawuf yang diajarkan oleh Siti Jenar sebagai sesat. Al-Ghazālī dalam *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn,* sebuah karya yang dapat merefleksikan tasawuf yang dipeganginya, mengatakan bahwa ajaran *al-ḥulūl* seperti diperkenalkan Siti Jenar adalah ajaran yang salah.

> Kesalahan hayalan orang yang mengaku *al-ḥulūl* (Tuhan masuk ke dalam tubuh manusia) dan *al-ittiḥād* (menyatunya hamba dengan Tuhan) dan mengatakan "*ana al-ḥaq*".... maka orang tersebut mengalami kesalahan yang murni, sebagaimana ia salah dalam mengambil kesimpulan

[151] Hamka, *Sejarah Umat Islam,* jilid IV (Jakarta: Bulan Bintang, 1976), 53.

bahwa kaca berwarna merah akibat warna merah yang dipantulkan.[152]

Al-Ghazālī meninggal tahun 1111 M. Ini berarti bahwa karya-karya al-Ghazālī memiliki kemungkinan kuat telah dibaca oleh para Wali atau pembawa ajaran Islam di nusantara. Antara para Wali dengan kematian al-Ghazālī telah berlalu kurang lebih 300 tahun. Hal ini ditandai pula dengan pesantren yang didirikan oleh Sunan Ampel (wafat 1467 M) di Surabaya. Sunan Ampel telah menarik banyak murid untuk belajar kepadanya yang kemudian para murid tersebut memiliki banyak murid sekaligus menjadi tokoh penting dari Dewan Wali pula, seperti Sunan Bonang dan Sunan Giri.[153] Pertanyaannya adalah apakah yang diajarkan oleh Sunan Ampel di pesantrennya? Adakah buku yang dijadikan pedoman dalam proses pembelajarannya? Aliran fiqh atau tasawuf model apakah yang diajarkan Sunan Ampel? Hampir mustahil pengajaran yang dilakukan oleh Sunan Ampel tanpa pedoman buku-buku agama seperti buku tauhid, fiqh dan tasawuf. Mustahil juga apabila Sunan Ampel tidak memiliki buku-buku tersebut di rumahnya. Bila asumsi ini dipegangi, maka kitab kuning telah dibawa oleh Sunan Ampel

---

152 Al-Imām Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn*, Juz 2 (Semarang: Toha Putra, tt), 288-289.

153 Lihat Purwadi, *Sufisme Sunan Kalijaga: Menguak Tabir Ilmu Sejati di Tanah Jawa* (Yogyakarta: Sadasiva, 2005), 62-65.

dari daerah asalnya, Campa, yaitu suatu daerah yang diperkirakan berada di daerah Kamboja Timur di Teluk Siam, suatu kawasan Anam yang berdekatan dengan Siam atau Muang Thai.[154]

Pada masa pemerintahan Sultan Agung Hanyakrakusuma (antara tahun 1613-1645), masa kejayaan Mataram Islam dari generasi ketiga,[155] penerapan hukum Islam secara terbatas dilakukan. Sultan Agung, seperti diungkap Abdurrahman Wahid, melaksanakan hukum Islam secara terbatas seperti hukum perkawinan, perceraian dan waris Islam disamping melakukan penyesuaian antara kalender Jawa (dimulai sejak Prabu Ajisaka di Jawa Timur, sebagai sebuah warisan budaya yang berharga) dengan kalender Islam (dimulai bulan Muharram/ Suro).[156] Dalam masalah perkawinan, landasan yang dipakai oleh Sultang Agung adalah al-Qur'an, Sunnah dan beberapa kitab kuning seperti *al-Muḥarrar, al-Maḥ allī, Fatḥ al-Mu'īn* dan *Fatḥ al-Wahhāb*.[157] Semua kitab kuning yang disebutkan adalah kitab kuning dalam

---

[154] Widji Saksono, *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo* (Bandung: Mizan, 1994), cet. IV, 26.

[155] Sultan Agung adalah putra dari Seda Krapyak anak dari Sutawijaya atau Senopati, putra dari Ki Ageng Pemanahan (salah seorang keturunan Brawijaya V dari jalur Bondan Kejawan).

[156] Abdurrahman Wahid, *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur* (Yogyakarta: LKIS, 2010), 15-16; Iswahyudi, *Pluralisme Islam Pribumi* (Ponorogo: STAIN Po Press, 2015), 173.

[157] Sultan Hamengku Buwono X, "Catatan Seorang Raja tentang Peradilan Agama", dalam *Varia Peradilan: Majalan Hukum,* Th ke XII, NO. 262 (September 2007), 15-16.

madzhab al-Shafi'ī. Hal ini menegaskan adanya kesinambungan madzhab antara kerajaan yang dikawal oleh para Walisongo dengan madzhab yang digunakan oleh kerajaan Mataran Islam pada masa Sultan Agung. *Al-Muhạrrar* adalah kitab fiqh karya al-Rāfi'ī (555-624 H). Kitab ini adalah ringkasan dari karya al-Ghazālī, *al-Wajīz.* Adapun kitab *al-Maḥallī* adalah karya Jalāl al-Dīn al-Maḥallī (791-864 H). Kitab kuning *al-Maḥallī* adalah penjelasan kitab penting dalam madzhab al-Shāfi'ī, *Minhaj al-Ṭālibīn* karya seorang pengikut Shafi'ī terkenal, Abū Zakariya al-Nawāwī (631-676 H). Sedangkan kitab *Fath al-Mu'īn* adalah karya Zainu al-Dīn al-Malibārī (938-1028 H). Zainud al-Dīn adalah murid terkenal dari tokoh al-Shāfi'ī, Ibn Ḥajar al-Haitāmī (909-973 H). Sedangkan kitab kuning *al-Muhadhdhab* adalah karya al-Shirazī al-Fairuzzabādī (393-476 H). *Al-Muhadhdhab* adalah kitab terpenting ddari pandangan Imām al-Shāfi'ī selain karya-karya murid utama seperti *al-Muzānī* dan *al-Buwaiṭī.* Abū Zakariya al-Nawāwī yang telah disebutkan telah memberi *sharḥ* (penjelas) terhadap kitab *al-Muhadzdzab* ini dalam karya yang sangat besar dengan nama *al-Majmū' 'ala Sharḥ al-Muhadzdzab* yang ditulis sampai 23 jilid, walaupun kitab yang diberi penjelasan, halamannya tidak sampai 150 halaman.[158]

[158] Karya ini belum sempat diselesaikan oleh al-Nawāwī karena lebih dahulu dipanggil oleh Allah SWT (meninggal). Penulisan hanya sampai pada masalah riba.

Tokoh-tokoh lain yang ikut memberi andil terhadap penyebaran kitab kuning bermadzhab al-Shāfi'ī terjadi pada abad ke-17 seperti Nuruddin al-al-Raniri (w. 1658 M), Abdurrouf al-Singkili (1615-1693 M) di Aceh serta Yusuf al-Makassari (1627-1699) dari Makasar. Kitab-kitab kuning seperti *Fatḥ al-Wahhāb* karya Zakariyya al-Anṣarī, *Minhāj al-Ṭālibīn* karya al-Nawāwī, *Nihāyat al-Muḥtaj* karya al-Rāfi'ī, *Tuḥ fat al-Muḥtaj* karya Ibn Ḥajar al-Haitamī dan lain-lain dijadikan pedoman oleh al-Raniri.[159] Al-Raniri mengikuti model al-Ghazālī dalam penentangannya terhadap tasawuf *wujūdiyah* sebagaimana al-Ḥallāj, Ibn 'Arabī dan juga Siti Jenar. Al-Raniri menjelaskan kepada masyarakat tentang kesalahan-kesalahan tasawuf falsafi tersebut, yang dalam konteks Aceh sebelum al-Raniri dibawa oleh dua ulama terkemuka dari Aceh Hamzah Fansuri[160] (hidup pada masa pemerintahan Sultan 'Alauddin Riayat Shah (1589-1602) dan Syamsuddin al-Sumatrani (wafat 1630).[161] Jika Siti Jenar dihukum mati pada kerajaan Demak,

[159] Azyumardi Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia,* Edisi Revisi (Jakarta: Kencana, 2004), 218.

[160] Di antara ajaran Hamzah Fansuri adalah sebagaimana tertulis dalam syi'ir berikut.

"Wajud Allah nama perahunya/iman Allah nama kemdiannya/yakin akan alah nama pawangnya/ taharah dan istinja' nama lantainya/kufur dan ma'siyat air ruangnya/ tawakkal akan Allah juru bantunya/ tauhid itu akan sauhnya/ *illa* akan talinya/Kamal Allah akan tiangnya//.

[161] Azra, *Jaringan Ulama Timur Tengah,* 198-201.

al-Raniri pun demikian di Aceh. Ia memberi hukum mati pula bagi pengikut *wujūdiyah* di Aceh.[162] Bisa diduga bahwa kitab-kitab kuning besar di atas adalah rujukan utama dalam karya al-Raniri *al-Ṣirāt al-Mustaqīm.* al-Ranirī, melalui karyanya, telah mentransformasikan kitab kuning yang bermadzhab al-Shāfi'ī untuk masyarakat Aceh.

Ulama terkemuka lainnya pada abad ke 17 adalah Abdurrouf Singkel (1615-1693). Sama dengan al-Raniri, pengetahuan Abdurrauf Singkel terhadap kitab kuning diperkuat melalui jaringannya di Timur Tengah saat ia belajar mendalami agama di sana. Abdurrouf Singkel bahkan menjadi mata rantai tarekat Syattariah di nusantara bahkan menjadi khilafah bagi tarekat ini di nusantara. Ia mendapatkan ijazah Syattariah dari tokoh kenamaan Aḥmad al-Qushashī yang tinggal di Madinah. Abdurrouf Singkel juga belajar banyak dalam hal agama kepada murid al-Qushashi, Ibrāhim al-Kurānī.[163] Abdurrouf menulis karya kitab kuning sekitar 22 karya dalam berbagai bidang dalam bahasa Arab maupun bahasa Melayu. Ia misalnya menulis *Mir'at al-Ṭullāb fi Tahṣīl al-Ma'rifat al-Aḥkām al-Shar'iyyah li al-Mālik al-Wahhāb.* Karya ini adalah karya bidang fiqh. Seperti halnya al-Raniri yang memiliki keinginan untuk menyeimbangkan antara syariat dan tasawuf seperti al-Ghazālī,

[162] Ibid., 218-220.
[163] Ibid., 237-238.

Abdurrouf Singkel pun demikian. Karya Abdurrouf Singkel, *Mir'at al-Ṭullāb* banyak diadopsi dari karya-karya madzhab al-Shāfi'ī seperti *Faṭh al-Wahhāb* karya Zakariyā al-Anṣārī, *Tuḥfat al-Muḥtāj* karya Ibn Ḥajar al-Haitāmī, *Nihāyat al-Muḥtāj* karya al-Ramlī dan lain-lain. Azra menjelaskan bahwa melalui kitabnya tersebut, Abdurrouf al-Singkili adalah ulama pertama di wilayah Melayu Indonesia yang mengupas masalah fiqh transaksional (*fiqh al-mu'amalāt*).[164]

Sejarah transformasi kitab kuning juga dilakukan oleh Syeikh Yusuf al-Makassari yang lahir pada tahun 1627 dan meninggal pada tahun 1699. Sebagaimana Abdurrouf Singkel, Yusuf al-Makassari pernah belajar pula kepada al-Qushashi dan Ibrāhim al-Kurānī di Haramain. Yusuf al-Makassari mulai serius mentransformasikan keilmuan yang dimiliki dalam karya kitab kuning setelah ia mengalami pengasingan di Srilangka pada September 1684 bersama kedua istri, beberapa anak, 12 murid dan beberapa pelayan perempuan. Pengasingan ini terjadi setelah Belanda dapat mengalahkan perang melawan Sultan Ageng Tirtayasa. Sang Sultan sendiri ditangkap dan dibuang ke Batavia tahun 1683. Di pengasingan, Yusuf al-Makassari dapat menyelesaikan karya *Safinat al-Najāt* di sini. Namun dengan karya tulis ini, Belanda khawatir, Yusuf al-Makassari menyebarkan gagasan

[164] Ibid., 245-246.

melalui para jamaah haji yang singgah di Srilangka untuk melawan Belanda. Yusuf al-Makassari akhirnya di buang ke tempat lain yang lebih terasing yaitu di Afrika Selatan tahun 1693.[165] Sebagaimana dua ulama sebelumnya (al-Raniri dan Abdurrouf Singkel), Yusuf al-Makassari merupakan pengikut teologi Ash'ariyah serta memiliki konsep keseimbangan antara syariat dan tasawuf. Sebelum masuk tasawuf, seseorang menurut Yusuf al-Makassari, harus mengamalkan semua syariat terlebih dahulu.[166]

Yusuf al-Makassari menulis beberapa kitab kuning di antaranya adalah seperti *Habl al-Marīd Li Sa'adat al-Murīd, al-Futụāt al-Rabbāniyyah, Zubdat al-Asrār fī Taḥqīq Mashārib al-Akhyār, Tuḥfat al-Labīb bi Liqā' al-Ḥabīb, Safinat al-Najāḥ al-Mustafādah 'an al-Mashāyikh al-Tsiqat, Sirr al-Asrār, Fatḥ Kaifiyyāt al-Zikr, Matālib al-Sālikīn, Kaifiyyat al-Nafy wa al-Ithbāt Bi al-Ḥadīth al-Qudsi, Tāj al-Asrār fī Taḥqīq Mashārib al-'Āṛifin, al-Fawā'id al-Yusufiyyah fī Bayān Taḥqīq al-Ṣūfiyyah, Muqaddimat Al-Fawā'id ilā Mā Lā Budda min al-Aqā'id, Bidāyat al-Mubtadī', Qurrat al-'Ain,* dan lain-lain. Hampir semua karya di atas adalah karya di bidang tasawuf dalam hubungan relasi murid dengan guru dan cara-cara mendekatkan diri kepada Allah melalui cara membangun komunikasi melalui

---

165 Ibid., 277-284..
166 Ibid., 290-294.

tata krama murid kepada guru atau melalui cara-cara bertasawuf yang benar.

Perkembangan berikutnya, dialektika kitab kuning dengan tradisi di nusantara dilanjutkan oleh ulama-ulama berikutnya. Di antaranya adalah Abdusshomad al-Palimbangi. Abdusshomad al-Palimbangi diperkirakan lahir pada tahun 1704 M. Kapan Abdusshomad al-Palimbangi meninggal, tidak ada kepastian tahun, namun diperkirakan antara tahun 1785 M atau tahun 1789 M.[167] Walau Abdusshomad al-Palimbangi lebih banyak tinggal di Haramain (untuk menulis dan mengajar), perhatiannya pada Islam nusantara tidak diragukan. Abdusshomad al-Palimbangi misalnya menulis dan menganjurkan agar karya penting dari pengikut al-Shāfi'ī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī untuk dipelajari dan dipraktikkan dalam kehidupan. Karya ini seperti telah dijelaskan adalah karya tentang keseimbangan beragama dalam aspek syariat dan tasawuf. Seperti halnya Dewan Walisongo, Abdurrouf Singkel dan Nuruddin al-Raniri, Abdusshomad al-Palimbangi menganut paham keseimbangan sebagaimana yang diyakini oleh al-Ghazālī tersebut. Oleh karena itu, wajar jika Abdusshomad al-Palimbangi banyak mengutip karya-karya al-Ghazālī seperti *Iḥyā´ Ulūm al-Dīn*, *Bidāyat Al-Hidāyah* dan *Minhāj al-Ṭālibīn* dalam

[167] Ibid., 308.

karya-karyanya seperti *Sayr al-Sālikīn* dan *Hidāyat al-Sālikīn,* dua kitab kuning yang menjelaskan tentang tasawuf atau tepatnya tentang perjalanan seorang hamba untuk menemui Tuhannya.[168] Di antara kitab kuning karya Abdusshomad al-Palimbangi adalah *Zahrat al-Murīd fī Bayān Kalimat al-Tauḥīd, Risālat Pada Menyatakan Sebab Yang Diharamkan Bagi Nikah, al-'Urwat Wuthqā wa Silsila al-Waliy Atqā', Naṣīhat al-Muslimīn wa Tazkirat al-Mu'minīn fī Faḍāil al-Jihād wa Karāmat al-Mujtahidīn fī Sabīl Allāh, al-Risālat fī Kaifiyat Rātib Lailat al-Jum'ah,* dan lain-lain.

Di Kalimantan Selatan, transformasi kitab kuning, dilakukan oleh Syekh Arsyad Banjar. Ia dilahirkan pada tahun 1710 M di daerah Martapura, Kalimantan Selatan dan meninggal pada tahun 1812 M. Syekh Arsyad Banjar memiliki guru yang hampir sama dengan Abdusshomad al-Palimbangi di Haramain, yaitu seperti Muḥammad bin 'Abd al-Karīm al-Sammānī, Muḥammad bin Sulaimān al-Kurdī, 'Abd al-Mun'im al-Damanhurī dan Aṭā Allāh al-Maṣrī. Sebagaimana Abdusshomad al-Palimbangi yang menjadi mata rantai tarekat Sammaniyah di Sumatra, Syekh Arsyad Banjar menjadi tokoh utama penyebaran tarekat tersebut di Kalimantan. Syekh Arsyad di Kalimantan mendirikan lembaga pendidikan semacam pesantren di Jawa. Tentulah

[168] Ibid., 341-342.

dengan bekal belajar di Mekkah selama 30 tahun dan 5 tahun di Madinah, Syekh Arsyad Banjar membawa berbagai kitab kuning sebagai pedoman menjalani kehidupan di tanah airnya. Kitab kuning tersebut digunakan pula dalam mendidik para muridnya. Melalui kitab kuning yang dimiliki, tidak diragukan jika ia memprakarsai suatu jabatan mufti di daerah kesultanan Banjar. jabatan mufti ini diperuntukkan untuk menjawab masalah-masalah keagamaan dan sosial.[169] Di antara karya-karyanya adalah *Sabīlu al-Muhtadīn fi al-Tafaqquh bi Amr al-Dīn, Tuḥfat al-Rāghibīn fi Bayāni Haqīqat Imān al-Mukmin wa Ma yufsiduhu riddah wa al-murtaddīn, Luqtah al-'ajlān fi al-Ḥid wa al-Istiḥāḍah wa al-Nifās, Risālat Qaul al-Mukhtaṣar, Bidāyat al-Muftaḍi wa 'Umdat al-Aulād, Kanz al-Ma'rifah, Uṣūlud al-Dīn, Hashiyah Faṭḥu al-Wahhāb, Bulūgh al-Marām, Tuḥfat al-Aḥbāb, Fatwa Sulaimān al-Kurdi* dan *Fath al-Raḥmān*.

Syekh Arsyad Banjar mengikuti tradisi ulama nusantara sebelumnya dalam menyusun karya-karyanya yaitu pandangan agama dalam perspektif ulama-ulama Shāfi'ī seperti yang terdapat dalam kitab kuning *Fatḥ al-Wahhāb* karya Zakariyā al-Anṣārī, *Mughni al-Muḥtāj* karya al-Khaṭib al-Sharbīnī, *Tuḥfat al-Muḥtāj* karya Ibn Ḥajr al-Haitāmī, *Nihāyat al-Muḥtāj* karya al-Ramlī. Dengan kata lain, pengajaran agama

[169] Ibid., 314-319.

Syekh Arsyad Banjar tidak dilepaskan dari karya-karya yang telah disebutkan, termasuk dalam karya-karya yang ditulis olehnya.

Transformasi kitab kuning terus berlanjut hingga masa abad berikutnya di tangan ulama dari Banten yang sangat produktif. Karya-karyanya telah dikaji hampir oleh seluruh pesantren di Indonesia. Murid-muridnya telah mentransformasikan berbagai karyanya sampai daerah terpencil sekalipun. Ulama dari Banten tersebut kemudian memiliki murid yang ternama di Indonesia dan menjadi pendiri organisasi terbesar di Indonesia dari Tebuireng Jombang KH. Hasyim Asy'ari. Murid Ulama' dari Banten, Syekh Nawawi Banten. Syekh Nawawi Banten adalah jaringan ulama selanjutnya pada abad XIX di Indonesia yang paling berpengaruh. Syekh Nawawi lahir di Banten tepatnya di Tanara Kecamatan Tirtayasa Serang Banten pada tahun 1813 M dan meninggal di Makkah pada tahun 1897 M. Kuburannya terletak di seberang kuburan Istri Nabi Muhmmad, Khadijah di pemakaman Ma'la.[170] Memang para pelajar-pelajar nusantara sebelumnya telah banyak berada di Makkah dan menjadi guru dari Nawawi seperti Abdul Gani dari Bima, Ahmad Khatib dari Sambas dan Ahmad bin Zaid dari Solo.[171] Ulama-ulama ini, untuk sebagian seperti Ahmad Khatib Sambas memberi pengaruh kuat di Indonesia

---

[170] Iqbal, *Yahudi dan Nasrani,* 49.

[171] Ibid., 52.

terutama dalam penyebaran tarekat Qadiriyah wa al-Naqsyabandiyah, namun dalam kajian kitab kuning, ulama-ulama tersebut belum mengalahkan Syekh Nawawi dalam transformasi kitab kuning.

Sebagai seorang yang sangat produktif, Syekh Nawawi menulis karya kitab kuning lebih dari 35 karya dalam berbagai bidang. Melalui karyanya ini, Syekh Nawawi dianggap sebagai transformator kitab kuning paling terbesar di nusantara terutama dalam madzhab al-Shāfi'ī. Hal ini berarti pula menempatkan Syekh Nawawi sebagai tokoh pelanjut dari tradisi-tradisi sebelumnya yang telah dimulai pada masa Walisongo hingga Abdul al-Shomad al-Palimbangi. Melalui karya-karya Syekh Nawawi ini, sebagaimana akan tampak nanti dalam pembahasan berikutnya, tradisi lingkaran hidup (*life circle*) mendapatkan legitimasinya. Dapat dimaklumi, sebagai orang asli nusantara dan juga memiliki murid dari nusantara yang tidak sedikit, karya-karya Syekh Nawawi banyak menyinggung tradisi lingkaran hidup yang telah berlangsung sejak berabad-abad di nusantara. Karya-karya kitab kuning Syekh Nawawi mencakup tafsir, teologi Islam (*uṣūl al-dīn*), fiqh, tasawuf, retorika, hadis, tata bahasa Arab dan sejarah (*tārikh*).

Di bidang tafsir, Syekh Nawawi menulis *al-Tafsīr al-Munīr* atau dikenal pula dengan sebutan *Marāh Labīd*. Di bidang teologi Islam, ia menulis *Bahjat al-*

Wasāil, Fath al-Majīd, Ḥilyat al-Ṣibyān, Qaṭr al-Ghays, al-Tijān al-Ḍarārī, Ẓari'at al-Yaqīn, al-Thimār al-Yanī'ah, Nūr al-Ẓalām, al-Nahjah al-Jayyidah dan *al-Futūḥat al-Madaniyyah.* Di bidang Hadis, Syekh Nawāwī menulis *Tanqīh al-Qawl.* Di bidang fiqh, ia menulis *Fatḥ al-Mujīb, Marāq al-'Ubūdiyyah, Kashifat al-Shijā', Mirqāt al-Ṣu'ūd al-Taṣdīq, al-'Iqd al-Thamīn, Uqūd al-Lujain, Nihāyat al-Zaīn, Sullām al-Munājāt, Sulūk al-Jadda,* dan *Quṭ al-Ḥabīb al-Gharīb*. Dalam tata bahasa Arab adalah *al-Fuṣūṣ al-Yaqūtiyah, Kashf al-Murūtiyyah, Fatḥ al-Ghāfir al-Khaṭṭiyah 'alā al-Kawākib al-Jāliyah,* dan *al-Riyād al-Fūliyyah.* Dalam bidang Tasawuf, Syekh Nawawi menulis *Qāmigh al-Tughyān, Salālim al-Fuḍalā', Miṣbāḥ al-Ẓalām,* dan *Naṣāiḥ al-'Ibād.* Dalam bidang retorika, ia menulis *Lubāb al-Bayān* dan dalam bidang biografi, karya Syekh Nawawi adalah *Fatḥ al-Ṣamad al-'Ạlim* atau *Bughyāt al-'Awwām, Targhīb al-Mustāqīn, al-Durar al-Bahiyah, al-Ibrīz al-Dānī, Sharḥ 'alā Manẓūmah fi al-Tawassūl bi al-Asmā' al-Ḥusnā, al-Lumā' al-Nūraniyyah* dan *al-Nafāḥāt.* [172]

Kitab kuning yang dikarang oleh Syekh Nawawi terus ditransformasikan oleh murid-murid ke tanah air. Banyak dari murid-muridnya menjadi tokoh agama di daerah mereka masing-masing, baik dengan mendirikan pesantren atau hanya sekadar menjadi guru mengaji di *muṣallā*. Asep Muhammad Iqbal,

[172] Ibid., 63-67.

mengutip Alex Susilo Wijoyo mendeskripsikan para murid Syekh Nawawi berbasis daerah, yaitu:

Pertama, murid-murid dari Banten yaitu seperti Haji Marzui, Haji arsyad bin Alwan, Haji Tubagus Muhammad Asnawi Caringin, Haji Idrus Caringin dan Abdullah. *Kedua,* murid-murid dari Jawa Barat seperti KH Hasan Mustafa, Haji Arsyad bin Kyai Condong, Haji Salih dari Awipari Mononjaya Tasik Malaya, Haji Hasan Alami dari Sukapakir, Haji zakaria dari Jumbrung, Haji Khalil dari Kampung Lembur tengah, Haji anwar bin Kyai Gandaria, Haji Muhammad Salih bin Ithhar dari Cimahi, Yahya, Kiayi Tubagus Muhammad Falak, dan Haji Zainal Mutaqin bin Kyai Kadu Gede. *Ketiga,* murid dari Jawa Tengah seperti KH. Raden Asnawi Kudus. *Keempat,* murid-murid dari Jawa Timur seperti KH. Hasyim Asy'ari Jombang, KH. Khalil Bangkalan dan lain-lain.[173] Dari ratusan murid-murid Syekh Nawawi, deskripsi dari Wijoyo tentu bersifat simplistik. Yang pasti, keilmuan sang guru dapat memberi gambaran bagi keilmuan sang murid atau alumninya untuk bisa berperan di masyarakat sebagai tokoh atau pemuka agama. Melihat banyaknya kitab kuning karya Syekh Nawawi di tanah air yang dicetak ulang dan dipelajari dapat menjadi rujukan bahwa transformasi kitab kuning dari Syekh Nawawi terus berlanjut hingga

---

[173] Ibid., 58-60.

saat ini dan dapat dikatakan sebagai transformasi yang "paling terbanyak".

3. Modal Kontestasi

Modalitas atau *capital* menjadi penentu bagi ideologi untuk bisa berkembang. Modalitas kekuasaan sebagai misal, menjadikan suatu madzhab bisa menyebar. Madzhab al-Shāfi'ī masa kerajaan Demak misalnya atau madzhab Ahlussunnah Waljamaah pada kekuasaan Mutawakkil Alallah adalah salah satu bukti pentingnya modalitas tersebut. Modalitas diperlukan pula untuk perebutan wilayah nalar publik. Perebutan itu terjadi dengan persaingan-persaingan gagasan. Para pengusung ideologi tertentu sedang berkontestasi dalam *field* yang terbuka, tanpa ada diskriminasi dalam wadah NKRI. Hanya saja, jika kontestasi dimanfaatkan untuk tegaknya negara Islam, atau untuk memperjuangkan suatu pendapat agar dilaksanakan oleh mayoritas atau oleh kelompok lain yang berbeda, maka kontestasi akan bernilai tidak produktif.

Untuk memenangkan kontestasi yang diperlukan oleh suatu ideologi adalah *capital* atau modal. Modal tersebut dimiliki oleh para agen. Bourdieu misalnya menyebut *capital* tersebut terdiri dari tiga hal yaitu pertama, modal ekonomi, modal ini meliputi banyak hal seperti alat-alat produksi seperti mesin, tanah dan lain-lain. Semua ini berhubungan denan aspek

material dan finansial. Kedua, modal kultural yaitu modal-modal yang berkembang di masyarakat dan bersifat simbolis seperti simbol kesarjanaan, simbol agama seperti jubah, tasbih dan lain-lain. Ketiga, modal sosial yang berkaitan dengan relasi-relasi individu dalam masyarakat. Relasi yang baik dengan personalitas-personalitas dan kesan-kesan yang baik, baik ucapan dan tindakan di masyarakat adalah bagian dari modal ini. Keempat, modal kharisma atau modal posisi di masyarakat seperti posisi kiai, habib dan lain-lain.[174] Modal-modal tersebut bisa diusahakan. Cara yang bisa dilakukan menurut Bourdieu, di antaranya adalah melalui investasi atau juga bisa melalui pemberian atau warisan dari orang lain. Kemampuan seseorang memanfaatkan modal secara maksimal akan berguna bagi diri dirinya.[175]

Kitab kuning, baik yang diresepsi secara moderat maupun non moderat, memiliki modalitas yang sama. Modalitas tersebut sama-sama diperebutkan. Kemenangan kontestasi ditentukan seberapa besar para agen memanfaatkan modalitas tersebut serta konsistensi mereka dalam perjuangan. Modalitas kitab kuning tidak dipilah secara diametral misal modalitas moderat kitab kuning dan modalitas non moderat.

---

[174] Loic Waquant, *Pierre Bourdieu* (London and New York: McMillan, 1998), 6.

[175] Haryatmoko, "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdiew" dalam majalah *BASIS*, nomor 11-12 Tahun ke-52 Nopember-Desember 2003, 11.

Hal ini disebabkan karena keduanya berada dalam satu kerangka yang sama. Perbedaan moderat dan tidak moderat ditentukan setelah para agen bertemu dengan kenyataan kehidupan yang dihadapi. Alumni pondok pesantren misalnya mempelajari kitab *Fatḥ al-Mu'īn* yang sama dengan guru yang sama, namun setelah lulus, ada sebagian yang berkenalan dengan metodologi keilmuan kontemporer,[176] suatu keilmuan yang tidak dikenalkan secara detil di pesantren, sementara yang lain akan berkenalan dan berinteraksi dengan *locus* dan *tempus* yang menolak keilmuan kontemporer tersebut serta melawan terhadap kontekstualisasi yang melawan pendapat-pendapat otoritatif dalam kitab kuning.

a. Modal Kultural

Berbeda dengan Bourdieu yang membedakan modalitas kultural berupa simbol-simbol seperti tasbih, jubah, kesarjanaan dengan modalitas kultural karena pengaruh seperti kharisma, kiai dan lain-lain. Modalitas kultura di sini adalah modalitas yang bergerak dalam "nalar" masyarakat yang diikuti oleh masyarakat secara turun temurun dan bahkan sudah masuk dalam alam bawah sadar. Modalitas kultural tersebut meliputi beberapa hal.

[176] Seperti hermeneutika, sosiologi, kritik sejarah, fenomenologi, kritik ideologi dan lain-lain.

Pertama, simbol-simbol keagamaan dan sosial. Simbol-simbol keagamaan bisa seperti posisi-posisi keagamaan seperti kiai, ustadz dan lain-lain. Posisi-posisi seperti ini memberi pengaruh bagi masyarakat, terutama masyarakat tradisional. Apa yang menjadi pikiran para tokoh tersebut diapresiasi positif oleh masyarakat. Masyarakat tradisional atau juga masyarakat awam menjadikan mereka sebagai panutan dan rujukan dalam aktifitas kehidupan. Kiai seperti yang diungkap oleh Musa memberi kontribusi yang banyak di masyarakat, tidak hanya pada masalah spritual keagamaan, tetapi juga masalah-masalah sosial. Akibatnya, hubungan mereka tidak saja bersifat keagamaan tetapi juga emosional. Posisi tinggi ini didukung oleh faktor keluarga yang berpengaruh sekaligus keilmuan agama yang dimiliki. Kiai akhirnya bisa disebut sebagai tokoh pemersatu.[177]

Romadhon misalnya menceritakan bagaimana orang Madura memposisikan kiai dalam hampir semua kehidupan. Ketika akan memulai pekerjaan misalnya, seseorang meminta restu dan arahan kepada kiai agar pekerjaan yang dilakukan menghasilkan dan mendapat berkah. Kiai akan mendoakan setiap orang yang datang. Sebaliknya, jika kiai memiliki keperluan atau hajat, kiai akan

---

[177] Ali Machsan Moesa, *Kiai dan Politik, Dalam Wacana Civil Socity* (Surabaya: LEPKISS, 1999), 60.

mengundang masyarakat dengan menjamu mereka. Tidak jarang, seseorang memberi uang, yang disebut dengan *slabet* kepada kiai sebagai bentuk penghormatan dan *ta'ẓīm* kepada kiai. Hubungan antara kiai dan masyarakat bersifat ketersalingan.[178]

Simbol-simbol kultural agama menjadi lebih kuat jika seseorang memiliki kharisma. Kharisme adalah daya tarik yang disebabkan oleh banyak faktor, bisa faktor keturunan seperti keturunan Rasulululllah SAW atau biasa dipanggil Habib, atau seseorang yang memiliki paras yang rupawan, atau karena keilmuan yang dimiliki seperti ustadz, kiai dan lain-lain. Pemimpin yang kharismatik akan memiliki daya tawar tinggi untuk diikuti oleh pengikutnya. Habib Syekh, seorang habib dengan aktifitas shalawat dengan jumlah ribuan pengikut misalnya, berpotensi untuk menyebarkan gagasannya kepada pengikut, simpatisan dan lain-lain sehingga gagasan akan mudah diterima. Wicaksono misal menyebut alasan kenapa Habib Syekh menjadi kharismatik sebagai berikut.

> Kepemimpinan kharismatik beliau tidak dapat dipungkiri bermuara dari nama besar ayah beliau yakni Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf.

[178] Sukron Romadhon, "Kiai bagi Orang Madura" dalam *Proceedings of 4th International Conference on Islamic Studies (ICONIS)* 2020, 2020 November 18, 2020, IAIN Madura, Pamekasan, East Java, Indonesia, 38.

Disamping itu ciri fisik beliau yang sejatinya warga keturunan arab mempunyai tubuh tinggi, berkulit putih, pola wajah yang khas dengan jenggot hitam tebal. Penampilan beliau yang selalu dengan jubah putih lengkap dengan penutup kepala putih menjadikan beliau tampak bersahaja dalam setiap penampilannya.[179]

Secara sosial, kekuatan kultural bisa pula berupa fungsi-fungsi sosial yang dimanfaatkan secara baik oleh seseorang. Fungsi sosial bergerak pada wilayah organisme sosial yang hidup di masyarakat seperti perkumpulan pemuda, kelompok tani, remaja masjid, kelompok sosial keagamaan dan lain-lain. Organisme sosial ini berjalan berdasarkan fungsi-fungsi struktur yang berlaku dalam internal perkumpulan tersebut. Nama baik dalam relasi organisme tersebut akan memberi implikasi personal yang baik bagi para pelakunya. Kekuatan kultural sosial semakin kukuh jika diberi memiliki kekuatan pendukung lainnya berupa simbol-simbol kultural seperti gelar sosial atau gelar akademik seperti Gus untuk anak kiai dan anak orang kaya atau Magister Agama (M.Ag) untuk mereka yang meraih gelar kesarjanaan strata dua atau Doktor untuk mereka yang menyelesaikan strata tiga. Simbol-simbol

---

[179] Ferri Wicaksono, "Kiai Kharismatik dan Hegemoninya(Telaah Fenomena Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf), dalam *Jurnal Pemerintahan Dan Politik Global,* Volume 3. No.3 Agustus 2018, 125.

keagamaan ikut mendukung terhadap gelar-gelar tersebut seperti berjubah, berbaju putih, mengendarai kendaraan mewah dan lain-lain.

Kedua, jabatan-jabatan sosial. Jabatan-jabatan sosial ini berbeda dengan simbol-simbol keagamaan dan sosial. Jika simbol-simbol merupakan sesuatu yang melekat pada diri seseorang dan tidak dalam bentuk mandatori, maka jabatan-jabatan sosial adalah mandatori dan amanah dari masyarakat. Simbol-simbol tersebut melekat. Gus sebagai misal, adalah melekat pada diri seorang anak kiai. Ia tidak bisa dicabut oleh orang lain. Demikian simbol-simbol akademik, tidak akan dicabut, kecuali melanggar kode etik hingga seseorang meninggal. Artinya simbol-simbol kultural dan sosial tidak dibatasi oleh waktu atau jangka periode tertentu. Hal ini berbeda dengan jabatan-jabatan sosial, seperti ketua RT, ketua karang taruna, ketua remaja masjid dan lain-lain dibatasi dalam masa jabatan tertentu. Walau begitu, suara jabatan-jabatan sosial, secara kultural didengarkan oleh anggotanya. Sebagaimana kiai, jabatan-jabatan sosial juga menjadi unsur pemersatu di masyarakat. Secara kultural jabatan-jabatan sosial dihormati. Seorang lurah misalnya, untuk masyarakat Jawa, walau masih muda, akan dipanggil "mbah lurah". "Mbah lurah" akan mendapatkan jatah dari warga

masyarakat jika mereka memiliki acara di rumah seperti pernikahan dan diikuti petuah-petuahnya.

Melalui modalitas kultural ini, para pengamal kitab kuning dapat berkontestasi untuk mendapatkanpengikut.Merekabisamemanfaatkan posisi Gus untuk bisa menjadi terkenal dan diikuti oleh banyak orang. Posisi ini menjadi mudah bagi mereka untuk menyebarkan gagasan dan ideologi yang dibawanya berdasar kitab kuning tersebut. Banyak Gus telah memanfaatkan modalitas kultural ini. Gus Muwafiq, Gus Miftah misalnya memanfaatkan modalitas ini untuk mengembangkan gagasan moderatisme. Ketika ditanya tentang hukum mengucapkan selamat natal, Gus Miftah mengutarakan kondisi sosial lingkungannya yang bertetangga dengan non Muslim. Tetangga tersebut selalu mengucapkan selamat terhadap hari raya umat Islam. Gus Miftah akhirnya memperlakukan hal sama ketika tetangga non Muslim tersebut merayakan hari keagamaan mereka. Urusan keyakinan baginya sudah final, Islam. Dengan logika sederhana, ia mengatakan bahwa seseorang yang membaca kalimat tauhid, dijamin masih tetap Islam. Gus Miftah mengatakan.

Terkait banyaknya opini publik di luar sana yang mengatakan bahwa dirinya kafir, Gus Miftah tak ambil pusing. "Orang yang 70 tahun kafir mengucapkan laa

ilaha illallah sekali, kekafirannya terbakar sehingga dia menjadi seorang muslim. Masa saya tiap hari tahlil, tiap hari saya baca laa ilaha illallah, hanya karena itu saya menjadi kafir. Saya pikir tidak semudah itu," ujarnya.[180]

Senada dengan Gus Miftah, Gus Muwafiq memberi jawaban atas polemik ucapan selamat natal (diperbolehkan atau tidak) dengan logika yang sederhana. Ia mengatakan.[181]

Tinggal sekarang ucapan Selamat Natal … Lah.. nanti kalau Pak Prabowo (saat itu ia masih calon presiden) ucapkan Selamat Natal ya nggak ribut lagi. Pak Jokowi (ucapkan) Selamat Natal, Pak SBY ucapkan selamat Natal, Gus Dur ucapkan selamat Natal…. Pak Syafii Maarif ucapkan Selamat Natal. Ya sudah selesai.

"...Makanya, orang Eropa, kalau bulan Desember itu, Natal pakai daun cemara. Karena cuma itu saja yang nggak rontok. Kalau Natal itu asli Indonesia, ya bisa daun mangga.. Bisa daun jambu. Makanya kalau ada gerakan anti pohon Natal, ini orang gila. Ada pohon cemara ditebang. Salahe opo….pohon cemara itu. Di depan masjid gak boleh ditanami pohon cemara, salahe opo..."

Dua orang tersebut dipandang sebagai representasi tokoh agama dengan melihat berbagai perspektif untuk melihat hukum mengucapkan selamat natal. Gus Miftah misalnya menyebut

[180] https://kaltim.tribunnews.com/2021/12/21/kerap-ditanya-soal-hukum-mengucapkan-selamat-natal-bagi-orang-islam-gus-miftah-beri-jawaban-ini.

[181] https://www.law-justice.co/artikel/77846/soal-ucapan-natal-gus-muwafiqgerakan-anti-pohon-natal-itu-gila/

ia hidup berdampingan dengan kelompok non Muslim yang selalu hidup baik dengannya. Demikian pula Gus Muwafiq, perspektifnya tentang sejarah keindonesiaan dan sejarah pohon natal mengantarkan dirinya berpendapat bahwa tidak seharusnya ucapan selamat natal diharamkan untuk umat Islam.

KH. Idrus Ramli, tokoh yang sangat intens menghalau dan menyerang kembali tuduhan kelompok Wahabi menjelaskan sebaliknya. Idrus Ramli menjawab bahwa pengucapan selamat natal adalah haram karena dianggap sebagai mengagungkan simbol-simbol kekufuran. Dengan mengutip berbagai kitab, Idrus Ramli menyimpulkan.[182]

Pernyataan di atas menyimpulkan bahwa ucapan Selamat Natal, hukumnya haram dilakukan oleh seorang Muslim, karena termasuk mengagungkan simbol-simbol kekufuran menurut agamanya.

Lalu bagaimana, jika sekelompok umat Islam berpartisipasi menghadiri acara natal dengan tujuan mengamankan acara Natalan? Tentu saja, hukumnya juga haram.

Al-Imam Abu al-Qasim Hibatullah al-Thabari al-Syafi'i, seorang ulama fiqih madzhab Syafi'i berkata:

---

[182] Idrus Ramli, "Pendapat Ulama dan Hukum Mengucapkan Selamat Natal" dalam *https://alhikmah.ac.id/pendapat-ulama-dan-hukum-ucapan-selamat-natal/*

قال أبو القاسم هبة الله بن الحسن بن منصور الطبري الفقيه الشافعي ولا يجوز للمسلمين أن يحضروا أعيادهم لأنهم على منكر وزور وإذا خالط أهل المعروف أهل المنكر بغير الإنكار عليهم كانوا كالراضين به المؤثرين له فنخشى من نزول سخط الله على جماعتهم فيعم الجميع نعوذ بالله من سخطه

"Telah berkata Abu al-Qasim Hibatullah bin al-Hasan bin Manshur al-Thabari, seorang faqih bermadzhab Syafi'i: "Kaum Muslimin tidak boleh (haram) menghadiri Hari Raya non Muslim, karena mereka melakukan kemunkaran dan kebohongan. Apabila orang baik bercampur dengan orang yang melakukan kemunkaran, tanpa melakukan keingkaran kepada mereka, maka berarti mereka rela dan memilih (mendahulukan) kemunkaran tersebut., maka dikhawatirkan turunnya kemurkaan Allah atas jamaah mereka (non-Muslim), lalu menimpa seluruhnya, kita berlindung dari murka Allah."

Pernyataan KH. Idrus Ramli memiliki kesamaan dengan pandangan KH. Luthfi Bashori bahwa hukum haram mengucapkan selamat natal adalah tetap. Hukum itu telah ditetapkan oleh ulama otoritatif dalam madzhab al-Shāfi'ī, Imām al-Nawāwī dalam kitab *al-Adzkār.* Ucapan selamat, menurutnya, tidak boleh diberikan kepada sesuatu yang sudah dijelaskan tidak selamatnya. Jika ada ucapan selamat dari Nabi Muhammad SAW. untuk orang Yahudi, itu maksudnya adalah mendoakan

agar orang Yahudi masuk Islam, mendapatkan hidayah. Lebih lengkap, ia mengatakan.[183]

> Menurut saya, yang haram selamanya haram, sekalipun dikemas dalam bentuk apapun, oleh siapapun, berapapun jumlah pelakunya. Memang Nabi SAW pernah mendo'akan orang Yahudi agar mendapat hidayah, kesehatan, dan kebagusan duniawi. Tapi tidak untuk keselamatan (semisal selamat pagi-selamat natal) karena selama-lamanya orang kafir itu tidak bakal selamat.
>
> Imam Nawawi telah menerangkan dengan detail masalah haramnya mengucapkan selamat Natal pada kaum kafir, dalam kitab beliau al-Adzkar dengan dalil hadits-hadits Nabi. Barangkali tidak banyak tokoh Islam yang membacanya termasuk juga Prof. Din Syamsuddin.

Melalui modalitas kultural, kesempatan bertemu dengan jamaah semakin inten dan sering. Para agen akan bisa bertemu dengan audien tidak saja secara langsung, terkadang *live* atau siaran langsung yang disiarkan oleh media online atau rekaman tunda dalam bentuk youtube dan platform media sosial lainnya.

b. Modalitas Organisasi Keagamaan

Kelompok yang mempelajari kitab kuning dan menjadikannya sebagai buku penting dalam

[183] KH. Luthfi Bashori: Dialog Tokoh-Tokoh Islam Seputar Ucapan Selamat Natal dalam https://www.faktakini.info/2021/12/kh-luthfi-bashori-dialog-tokoh-tokoh.html.

pengamalan ajaran biasanya berada dalam institusi yang sama yaitu pesantren. Pesantren yang dimaksud juga memiliki spesifikasi khusus dalam payung semangat organisasi yang sama yaitu organisasi Nahdlatul Ulama (NU). Para santri yang telah menamatkan studi di pesantren akan berkiprah di masyarakat dan kebanyakan mereka bergabung dalam wadah organisasi keagamaan NU tersebut. Mereka tergabung dalam berbagai kegiatan keorganisaan tersebut seperti dalam Lembaga Bahsul Masail (LBM), suatu lembaga yang mengurusi problem-problem hukum agama yang terjadi di masyarakat, Lembaga Dakwah NU (LDNU), Aswaja NU Center dan lain-lain. Lembaga yang disebutkan memiliki konsentrasi pada masalah hukum-hukum agama yang menuntut pencarian solusi keagamaan. Biasanya, LBM misalnya, akan mengadakan diskusi atau musyawarah dengan referensi utamanya adalah kitab kuning. Jawaban kitab kuning atas masalah akan disebarkan kepada masyarakat. Jika kitab kuning tidak merujuk langsung terhadap masalah yang diselesaikan, biasanya para peserta diskusi atau musyawarah akan mencari kesamaan masalah yang sedang dibicarakan dengan apa yang tertulis nyata dalam kitab kuning. Model seperti ini biasa disebut dengan *ilḥaq al-masāil bi naẓāirihā,* suatu

metode yang telah dirumuskan oleh organisasi NU di Munas di Lampung tahun 1992.[184]

Sebagai organisasi yang menampung banyak gagasan dan latarbelakang keilmuan dan pengalaman keberagamaan, organisasi NU mengalami dialektika yang panjang dan dinamis. Kelompok-kelompok NU sendiri saling memberi penilaian kepada kelompok NU lainnya. Ketua NU, Said Aqil Siradj (memimpin NU mulai tahun 2010 hingga 2020) misalnya sempat dituduh Syiah oleh anggota NU lainnya. Hal ini misalnya tampak dalam Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015 yang lalu.[185] Isu lainnya juga masalah liberalisme yang dipopulerkan oleh menantu KH. Mustofa Bisri, intelektual muda NU, Ulil Abshar Abdalla (ia menjabat sebagai ketua Lakspesdam PBNU tahun 2022-2027). Tidak saja ia diserang oleh kelompok non NU, tetapi juga oleh internal NU sendiri. Diceritakan banyak kiai yang menolak gagasan liberalisme Ulil.[186] Namun, Ulil dibela oleh Gus Dur dengan menyamakannya dengan Ibn Rusyd. Ulil seperti Ibn Rusyd yang mengembangkan

---

[184] Imam Ghazali Said dan A. Maruf Asori, *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999 M)* (Surabaya: Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur, 2005), Cet-2, 513-514.

[185] https://nasional.tempo.co/read/688486/said-aqil-jadi-calon-ketua-umum-pbnu-diserang-isu-syiah.

[186] https://nasional.tempo.co/read/52123/ulil-kecewa-sikap-kiai-sepuh-nu-yang-menolak-jil.

gagasan kemerdekaan berpikir namun dianggap "kafir" oleh sesama umat Islam.[187]

Wajar saja jika di NU kemudian ada kelompok yang menyebut NU garis lurus. NU garis lurus adalah NU yang diandaikan sebagai NU yang tidak tercampur oleh ajaran-ajaran yang salah. Tokohnya adalah seperti KH. Luthfi Bashori, KH. Idrus Ramli dan lain-lain. Kelompok ini muncul pasca Muktamar NU ke-33 di Jombang tahun 2015 silam. NU Garis Lurus menolak gagasan yang telah diusung oleh Gus Dur, M. Quraish Shihab, Said Aqil Siradj dan lain-lain. Ada sebagian orang menyebut, kelompok Garis Lurus telah menyerang kelompok Islam moderat (yang diusung NU) dengan mempersoalkan isu Syiah dan Ahmadiyah dan kelompok NU Garis telah menjadi radikal.[188]

Termasuk dalam jaringan lembaga organisasi NU adalah pesantren. Pesantren dapat digolongkan menjadi pesantren besar, pesantren sedang dan pesantren kecil. Pesantren besar adalah pesantren dengan jumlah santri ribuan, sedangkan pesantren sedang adalah pesantren dengan jumlah santri

---

[187] Abdurrahman Wahid, "Ulil dengan Liberalismenya" dalam https://gusdur.net/ulil-dengan-liberalismenya/

[188] https://www.kompasiana.com/asepbahtiar/5df8f6dfd541df5c344d40e2/nu-garis-lurus-kelompok-radikalis-dan-tujuan-yang menyimpang#:~:text=Untuk%20mengantisipasi%20konferensi%20NU%20ke,berbeda%20dari%20diri%20mereka%20sendiri.

ratusan dan pesantren kecil adalah puluhan. Kategorisasi ini adalah kategorisasi *common sense* saja. Tidak ada definisi yang jelas tentang penyebutan pesantren besar, sedang dan kecil. Namun, berapapun jumlah santri, pesantren tetap menjadi alat transformasi ideologis penting. Hanya saja, jaringan pesantren besar memungkinkan proses ideologisasi akan berjalan secara massif.[189] NU Online pernah melaporkan, pada tahun 2013 jumlah pesantren NU di bawah Rabithah Ma'ahid al-Islamiyah (RMI) adalah sekitar 13.477 dari sekitar 24.000 pesantren yang ada di Indonesia.[190] Posisi kiai sangat dominan dalam pesantren. Pikiran dan gagasan para santri biasanya adalah replika dari gagasan dan pikiran pengasuhnya. Banyak alumni Pesantren al-Falah Ploso sebagai misal, mengikuti penentuan hari raya Idul Fitri dan Idul Adha yang ditetapkan oleh pesantrennya dari pada mengikuti pemerintah, suatu hari raya yang diikuti pula oleh Pengurus Besar Nahdlatul

[189] Pesantren besar, karena jumlah santri ini, sering dijadikan sebagai salah satu tempat yang dianggap bisa mendulang suara dalam kontenstasi politik. Instruksi kiai dianggap bisa menarik gerbong para alumni, santri sekaligus murid-murid dan pengikut dari alumni tersebut.

[190] https://www.nu.or.id/nasional/jumlah-pesantren-tradisional-masih-dominan-pQH8r#:~:text=Rabithah%20Ma'ahid%20Islamiyah%20(RMI,13.477%20dari%20sekitar%2024.000%20pesantren.

Ulama (PBNU).[191] Pesantren memiliki keunggulan di banding lembaga pendidikan yang lain. Di dalam pesantren terdapat lembaga pendidikan seperti SMP, MTs, SMK, SMA dan Aliyah. Terdapat model pesantren yang mewajibkan seluruh murid sekolah tersebut bertempat tinggal di pesantren, namun ada juga yang tidak mewajibkannya. Artinya, pesantren menampung santri mukim dan tidak mukim.

Modalitas organisasional keagamaan NU lebih mudah untuk diisi oleh orang-orang pesantren. Posisi mereka dalam struktur keorganisasian lebih bisa cepat daripada non alumni pesantren. Ada tarikan nafas yang menghubungkan alumni pesantren dengan NU, yaitu tarikan kesejarahan dan tarikan sanad keilmuan. Tarikan kesejarahan, NU didirikan oleh orang yang disebut sebagai santri kelana dari satu pesantren ke pesantren lainnya.[192] KH. Wahab Chasbullah misalnya adalah alumni pesantren sekaligus anak dari pemilik pesantren pula. Ia berpindah pindah pesantren dari satu

---

[191] Hari raya Idul Fitri bagi pesantren al-Falah Ploso Kediri dilaksanakan pada hari Jum'at tanggal 21 April 2023 sementara Pemerintah menetapkan hari raya jatuh pada tanggal 22 April 2023. Demikian pula Idul Adha, Pesantren al-Falah menetapkan hari Rabu tanggal 28 Juni 2023 sementara pemerintah dan PBNU menetapkan hari raya Idul Adha jatuh pada hari Kamis tanggal 29 Juni 2023.

[192] M. Amin Haedari, dkk. *Masa Depan Pesantren: Dalam Tantangan Moderintas dan Tantangan Komplesitas Global* (Jakarta: IRD Press, 2004), Cet. I, 17.

pesantren kepada pesantren lainnya. Sedangkan tarikan sanad keilmuan adalah tarikan yang menghubungkan antara sang guru kepada murid-muridnya seperti penulis menjadi santri dari KH. Mahfudz Anwar, KH. Mahfudz Anwar merupkan murid dari KH. Hasyim Asy'ari Tebuireng, KH. Hasyim Asy'ari adalah murid dari Syaikh Nawāwī al-Bantanī. Begitulah seterusnya. Dua tarikan ini tidak membuat asing alumni pesantren berada di organisasi NU. Masuk NU, ibarat masuk rumah yang sudah diketahui sebelumnya. Ketika masuk, mereka akan berkontestasi dalam berbagai hal seperti kontestasi jabatan-jabatan struktural dan juga berkontestasi dalam bidang pemikiran.

Ketika Gus Dur menjadi ketua PBNU, Gus Dur menarik gerbong pemikiran Islam yang dapat dikategorikan liberal. Gerbong tersebut membawa para generasi muda yang berpikir progressif. Di antaranya adalah Masdar Farid Mas'udi, Ulil Abshar Abdalla, Jadul Maula, Husein Muhammad, Said Aqil Siradj dan lain-lain. Mereka adalah kelompok yang sering dituduh "sesat" dan lain-lain, tidak hanya oleh yang berbeda organisasi, tetapi juga oleh internal organisasi yang sama dengannya.[193] Gus Dur mendapat banyak penentangan, termasuk masalah membuka malam

[193] https://www.nu.or.id/humor/saat-gus-dur-dituduh-kafir-OTKwG

puisi Yesus Kristus, ucapan selamat pagi, membela Inul Daratista dan lain-lain. Para penerus Gus Dur hingga saat ini telah mengkristal dalam nama "Gusdurian".

Gus Miftah yang sering mengikuti pola Gus Dur dalam berdakwah dengan ceramah di gereja misalnya,[194] juga dikritik oleh Habib Syekh, seorang tokoh NU. Habib Syekh mengatakan, sebagai orang NU, Gus Miftah telah melakukan hal yang sesat (*ḍalālah*). Habib Syekh juga menyebut Gus Miftah sebagai bagian dari kelompok liberal. Galamadia News.com mengabarkan sebagai berikut.[195]

> "Ngakunya NU, ngakunya Ahlussunah tapi ceramah di Gereja. Jangan ikut-ikut orang seperti itu, mereka ngaku ahlusunnah tapi itu ahlul dholala," ujarnya seperti dikutip Galamedia dari berbagai sumber.
>
> "Ini yang terjadi di Indonesia, orang-orang liberal, orang-orang yang mengatakan semua agama itu sama, tuhannya sama," katanya.

c. Modal Sarana

Modal sarana adalah modal alat untuk menyampaikan gagasan. Modal sarana bisa berupa

---

[194] Tanggal 29 Mei 2021 Gus Miftah menghadiri peresmian Gereja Bethel Indonesia di Penjaringan Jakarta Utara. Ia saat itu diajak oleh Gubernur Jakarta Anies Baswedan. Gus Miftah berceramah tentang toleransi umat beragama.

[195] https://galamedia.pikiran-rakyat.com/news/pr-351876741/habib-syekh-qadir-assegaf-ceramah-di-gereja-bukan-berdakwah-melainkan-menghina-agama-islam

modal ekonomi dan modal media transformasi gagasan dan ide. Modal ekonomi dan modal media transformasi saling berkelindan dan memperkuat. Orang dengan modal ekonomi yang kuat akan mampu menguasai media online maupun non online. Modal ekonomi memungkinkan seseorang untuk membuat sarana secara massif. Jaringan Islam Liberal (JIL) yang dikomandani oleh Ulil Abshar Abdalla beberapa tahun yang lalu sebagai misal, mampu menyampaikan gagasan ke beberapa media massa nasional seperti Tempo di Jakarta, Jawa Pos di Surabaya dan lain-lain. Jaringan media ini tidak akan terjadi jika modal ekonomi tidak mapan. Jaringan Radio kantor berita 68 H Utan Kayu juga memerlukan biaya untuk bisa bertahan. Modalitas ekonomi dengan cepat menjadikan JIL yang dibentuk tahun 2001 menyebar dan dikenal umat Islam.

Di era internet ini, modalitas sarana yang paling penting adalah media sosial. Tidak memerlukan biaya yang banyak, setiap orang bisa untuk mengunggah dan *reposting* terhadap gagasan agama yang sesuai dengan selera dirinya. Mengunggah data memerlukan penelitian dan usaha, namun *reposting* tidak membutuhkan keduanya. Para *penderek* (orang yang mengikuti kiai) saat ini pun mulai bermetamorfosa menjadi

penderek yang kreatif, menampilkan kegiatan kiai untuk dijadikan sebagai *content.* "Perang media" adalah istilah yang tepat mengungkapkan kontestasi media. Para pegiat kitab kuning tidak lagi monolitik dengan cara-cara tradisional. Mereka menggunakan kitab kuning untuk mengaji *live* di media sosial. Pandangan-pandangan agama mereka lontarkan dan memiliki pengikut. Pengajian yang bersifat trandisional panggung, juga disiarkan melalui instagram, youtube dan lain-lain. Para pegiat media sosial bisa memotong narasi-narasi yang sesuai dengan keinginannya untuk diunggah. Terkadang di antara pegiat media sosial saling perang referensi untuk menyerang orang lain. Kitab kuning dimunculkan untuk memperkuat basis argumen. Masyarakat dengan mudah melihat perang media tersebut sembari menilai dan mencari sosok panutan.

Kemenangan seseorang dalam kontestasi ditentukan dari seberapa besar seseorang mengelola sarana ini. Asosiasi Penyelenggara Jasa Internet Indonesia (APJII) pernah merilis data pertambahan pengguna media sosial, internet pada tahun 2023 ini adalah sekitar 215 juta jiwa yang meningkat dari tahun sebelumnya 210 juta.[196] Internet, oleh karena itu, bisa menjadi sarana

[196] https://survei.apjii.or.id/

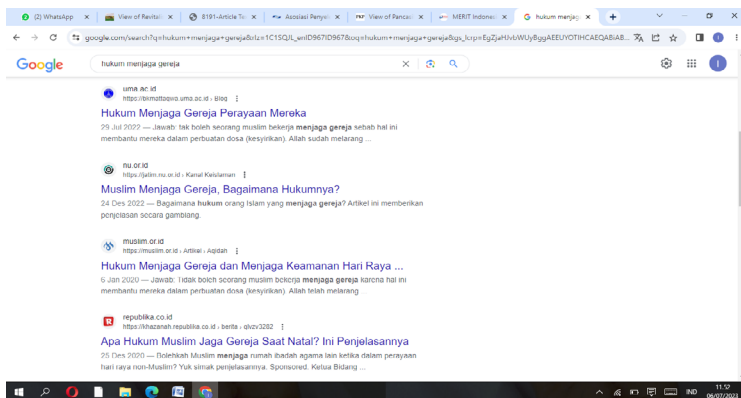
paling cepat dan paling efektif untuk penyebaran ideologi dan paham keagamaan. Hasil penelitian dari *Media and Religious Trend in Indonesia* pada bulan Nopember 2020 sebagai misal menunjukkan bahwa paham konservatisme beragama mendominasi sekitar 67.2 % penggunaan internet. Di susul kemudian oleh paham Islam moderat sekitar 22.2%, kelompok liberal 6.1% dan kelompok Islamis sekitar 4.5%.[197] Kaum konservatif yang mendominasi narasi keagamaan di media sosial tersebut adalah kelompok yang skriptualistik. Digambarkan oleh Hamdi, Munawarah dan Hamidah mereka adalah kelompok yang ikut membicarakan persoalan virus, lingkungan dan kesehatan, namun menghubungkan masalah-masalah tersebut dengan masalah dosa dan azab dari Tuhan.[198] Persentase tersebut tidak selamanya seperti itu, ia akan berubah sesuai dengan kesadaran masing-masing kelompok dalam mensosialisasikan ideologi atau gagasannya.

Ketika seseorang mencari jawaban atas masalah yang ramai diperbincangkan, seseorang memiliki media terdekat yang ada digenggamannya untuk bertanya. Media sosial menghadirkan berbagai

[197] Saibatul Hamdi, Munawarah, Hamidah, "Revitalisasi Syiar Moderasi Beragama di Media Sosial: Gaungkan Konten Moderasi untuk Membangun Harmonisasi" dalam Junal *Intizar*, Vol. 27 No. 1 (2021), 2.

[198] Ibid., 3.

ragam jawaban atas masalah yang dicari. Semakin banyak jawaban yang sama, biasanya seseorang akan mengikutinya. Namun, pendapat yang kurang ramai dalam media sosial biasanya kurang diminati untuk diikuti. Hal yang harus dilakukan bagi para kontestan atau bagi peserta kontestasi adalah menghadirkan modalitas ekonomi sebanyak mungkin untuk mengerahkan berbagai jawaban dengan berbagai saluran dalam nada yang sama. Yang bermain di sini adalah nalar dan psikologi publik pembaca. Logaritma media sosial akan berjalan, yaitu semakin seseorang mencari tentang sesuatu, maka hal-hal yang berhubungan dengan sesuatu itu akan hadir di hadapannya. Demikian pula semakin banyak orang membaca dan mengikuti suatu berita, maka sumber berita itu akan masuk dalam beranda yang pertama. Beranda pertama memiliki potensi untuk dibaca dan dilihat. Ketika seseorang mengetik dalam kolom pencarian tentang "hukum menjaga gereja" yang dilakukan oleh Banser sebagai misal, yang akan muncul adalah halaman sebagai berikut.[199]

[199] Ini diakses pada hari Kamis, 06 Juli 2023 pukul 12.37 WIB.

Masing-masing memberi jawaban yang berbeda. Pada jawaban beranda yang pertama dari uma.ac.id hukum menjaga gereja adalah tidak diperbolehkan karena hal itu sama saja dengan membantu kemusyrikan. Secara lengkap sebagai berikut.

Pertanyaan: Apa aturan seorang muslim bekerja menjaga gereja?

Jawab: tak boleh seorang muslim bekerja menjaga gereja sebab hal ini membantu mereka dalam perbuatan dosa (kesyirikan). Allah sudah melarang membantu pada hal perbuatan dosa. Allah berfirman (yg artinya), "Janganlah kalian saling tolong-menolong dalam perbuatan dosa serta maksiat" (QS. Al-Maidah: dua). Wabillahit taufiq. (Fatawa Al-Lajnah Ad-Daimah, no. 14607).

Toleransi itu artinya membiarkan mereka beribadah, tidak diganggu dan tugas keamanan mereka ialah tugas berasal pemerintah. Jadi warga sipil kaum muslimin tidak perlu ikut-ikutan ibadah mereka, mengucapkan

selamat atas hari raya mereka serta tidak perlu menjadi tempat ibadah mereka menggunakan alasan ingin toleransi.[200]

Jawaban tersebut berbeda dengan jawaban yang diberikan oleh nu.or.id. Jawaban yang disuguhkan adalah bahwa dugaan menjaga gereja sebagai bagian dari membantu atas perbuatan maksiat adalah tidak benar. Perayaan Natal sebagai misal dijaga atau tidak dijaga akan tetap berlangsung. Jika Banser menjaga gereja sesungguhnya hanyalah untuk menjaga keamanan negara serta menjaga keharmonisan sosial yang hukumnya *fardu kifāyah.* Tujuan menjaga keamanan negara semakin kuat apabila ada permintaan dari pemerintah. Bagi nu.or.id, suatu perbuatan yang tampak kemaksiatan tetapi sebenarnya adalah menghindari kerusakan atau kekacauan, maka tindakan tersebut tidak bisa dianggap sebagai suatu maksiat. Referensi yang digunakan adalah hasil bahsul masail Himpunan Alumni Santri Lirboyo (HIMASAL) tentang fikih kebangsaan dan kitab kuning karya Izzu al-Dīn bin Abd al-Salām, *Qawāid al-Aḥkām.* Teks lengkapnya sebagai berikut.[201]

---

[200] https://bkmattaqwa.uma.ac.id/2022/07/29/hukum-menjaga-gereja-perayaan-mereka/

[201] Syaifullah, "Muslim Menjaga Gereja, Bagaimana hukumnya" lihat dalam https://jatim.nu.or.id/keislaman/muslim-menjaga-gereja-bagaimana-hukumnya-ENcls.

Berdasarkan referensi di atas dapat dipahami bahwa yang dimaksud i'anah alal ma'shiyat adalah perbuatan yang memang berperan penting dalam terjadinya suatu kemaksiatan dan tidak ada indikasi dilakukan untuk tujuan lain selain ke arah maksiat. Sedangkan persoalan menjaga gereja sama sekali tidak tergolong kualifikasi dari keduanya, sebab tujuan menjaga gereja tak lain merupakan upaya mengamankan stabilitas negara serta menjaga keharmonisan sosial yang hukumnya adalah Fardhu Kifayah (Tim Bahtsul Masail Himasal, Fikih Kebangsaan, halaman: 64).

Selain itu patut dipahami bahwa suatu tindakan yang sekilas tampak dari luar dianggap sebuah perbuatan yang membantu terjadinya maksiat, namun sebenarnya tindakan itu di sisi lain ditujukan untuk sebuah kemaslahatan berupa menghindari suatu mafsadah (kerusakan) maka tindakan di atas tidak dapat disebut sebagai perbuatan maksiat tapi merupakan perbuatan yang membantu terhindarnya sebuah kerusakan dan kekacauan. Penjelasan demikian seperti yang dijelaskan dalam Qawaidul Ahkam:

وقد تجوز المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان لا من جهة كونه معصية، بل من جهة كونه وسيلة إلى مصلحة –إلى أن قال - وليس هذا على التحقيق معاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان وإنما هو إعانة على درء المفاسد فكانت المعاونة على الإثم والعدوان والفسوق والعصيان فيها تبعا لا مقصودا

Artinya: Terkadang diperbolehkan membantu terjadinya dosa, permusuhan, kefasikan dan kemaksiatan bukan dari aspek status perbuatan tersebut yang merupakan maksiat tapi dari aspek perbuatan tersebut adalah

perantara terciptanya suatu maslahat. Hal ini secara kenyataannya bukanlah wujud membantu terjadinya dosa, permusuhan, kefasikan dan kemaksiatan tapi merupakan upaya untuk terhindar dari suatu mafsadah (kerusakan). Maka bentuk membantu terjadinya dosa, permusuhan, kefasikan dan kemaksiatan adalah hanya sebatas platform (tab'an) bukan suatu tujuan. (Lihat: Syekh Izzuddin bin Abdissalam, Qawaidul Ahkam, juz I, halaman: 109-110).

Pada urutan ketiga jawaban dari muslim.or.id hampir sama dengan yang pertama uma.ac.id, hukum menjaga gereja tidak diperbolehkan kecuali oleh pemerintah. Kalimat jawaban lengkapnya adalah sebagai berikut.[202]

Berikut fatwa para ulama dalam Al-Lajnah Ad-Daimah lil Buhuts wal Ifta' tentang tidak bolehnya menjaga gereja:

س١: ما حكم مسلم يعمل حارسا للكنيسة؟

ج١: لا يجوز للمسلم أن يعمل حارسا للكنيسة؛ لأن فيه إعانة لهم على الإثم، وقد نهى الله سبحانه عن التعاون على الإثم فقال تعالى: وَلَا تَعَاوَنُوا عَلَى الْإِثْمِ وَالْعُدْوَانِ [سورة المائدة الآية ٢]. وبالله التوفيق، وصلى الله على نبينا محمد وآله وصحبه وسلم.

Pertanyaan: Apa hukum seorang muslim bekerja menjaga gereja?

[202] Ust. dr. Raehanul Bahraen, "Hukum Menjaga Gereja dan Menjaga Keamanan Hari Raya Mereka" lihat dalam https://muslim.or.id/53563-hukum-menjaga-gereja-dan-menjaga-keamanan-hari-raya-mereka.html.

Jawab: Tidak boleh seorang muslim bekerja menjaga gereja karena hal ini membantu mereka dalam perbuatan dosa (kesyirikan). Allah telah melarang membantu dalam hal perbuatan dosa. Allah berfirman (yang artinya), “Janganlah kalian saling tolong-menolong dalam perbuatan dosa dan maksiat” (QS. Al-Maidah: 2). Wabillahit taufiq. (Fatawa Al-Lajnah Ad-Daimah, no. 14607).

Bentuk media lain juga sama, Youtube sebagai misal. Ketika seseorang mengetik hukum menjaga gereja yang muncul adalah seperti berikut. Masing-masing memberi perspektif yang berbeda. Argumen dan dalil agama mereka juga berbeda.[203]

Kontestasi tersebut akan dimenangkan tidak saja oleh mereka yang memiliki modalitas ekonomi kuat, tetapi juga oleh kelompok kreatif dan individu kreatif yang konsisten dan saling membantu satu sama lain.

[203] Ini diakses pada hari Kamis, 06 Juli 2023 pukul 12.50 WIB.

BAB V
PENUTUP

A. Kesimpulan

Hasil penelitian menunjukkan bahwa resepsi atas kitab kuning sebagai *model for* dan *model of* warga pesantren dan sebagian umat Islam yang mengikuti pola keberagamaan yang sama disebabkan oleh banyak faktor. Kitab kuning yang sama, namun menghasilkan penerimaan yang berbeda. Ada yang moderat dan ada yang tidak moderat. Yang moderat melandaskan pandangan mereka atas kitab kuning dengan berbagai perangkat pengiringnya yang ditolak argumennya oleh mereka yang non moderat. Kelompok moderat bergerak dinamis dengan melihat aspek lain di luar teks yang ikut membentuk teks. Akibatnya, kelompok moderat lebih melihat teks-teks kitab kuning tidak hanya dalam satu perspektif. Dalam melihat relasi agama seperti ucapan selamat natal, ikut menjaga gereja dan lain-lain, tidak hanya dilihat sekadar membantu kepada kemaksiatan atau kemusyrikan, tetapi lebih pada menjaga stabilitas negara yang lebih luas. Demikian pula ketika melihat

masalah ibadah-ibadah yang dilandaskan kepada hadis yang dianggap lemah (*ḍaʿīf*). Non moderat kitab kuning ditunjukkan dengan klaim-klaim seperti *bid'ah qabīḥah, bid'ah munkarah* dan harapan agar pemerintah menghentikannya.

Penelitian tentang ideologi yang terbelah ini dimaksudkan untuk mencari ideologi yang sama yaitu al-Shāfiʿī, namun memiliki resepsi yang berbeda. Ini artinya satu ideologi tetapi menghasilkan perbedaan sikap para pengikutnya yaitu sikap moderat dan non moderat. Secara umum penelitian ini menghasilkan beberapa hal berikut.

Pertama, gagasan moderat dalam kitab kuning diungkapkan dalam beberapa bentuk, yaitu peratama *Qāla Fulān* atau *Qīla.* Kata *qāla* atau *qīla* adalah kata yang digunakan oleh kitab kuning untuk menyebut berbagai pendapat para ulama tentang masalah yang dibicarakan atau diperselisihkan tentang hukumnya. Kedua, *Khilāfan, Khalafahu* atau *Ikhtalafa.* Lafal atau kalimat *Khilāfan, Khlafahu* atau *Ikhtalafa* adalah bentuk pengungkapan untuk menjelaskan bahwa pendapat yang disampaikan oleh pengarang kitab kuning berbeda dengan apa yang dikatakan oleh ulama lain. Ketiga, *qaulāni* atau *aqwal*. Yang pertama (*qaulāni*) adalah ekspresi untuk menunjukkan bahwa dalam masalah yang dibicarakan ada dua pendapat. Sementara yang kedua adalah perbedaan yang banyak. Lafal *aqwāl* adalah *jama' taksīr* yang berarti

banyak dan lebih dari tiga. Keempat, *Wajhu, Wajhāni* dan *Aujūh.* Kata *Wajhu, Wajhāni* dan *Aujūh* biasanya digunakan untuk menjelaskan perbedaan pendapat di kalangan para pengikut madzhab Shāfi'ī atau yang sering diistilahkan dengan *aṣḥāb.* Sedangkan kata *aqwāl* adalah ungkapan untuk menjelaskan dua pendapat dari Imām Shāfi'ī langsung.

Sedangkan non moderat diungkapkan dengan model-model sebagai berikut. Pertama, *Bid'ah Qabīḥah* atau *bid'ah Munkarah. Bid'ah qabīḥah* adalah bid'ah yang jelek. *Bid'ah* adalah tindakan seseorang dalam beragama yang tidak pernah dipraktikkan pada masa Rasulullah SAW. Sedangkan *bid'ah Munkarah* adalah *bid'ah* yang diingkari dalam agama. Kedua, *ahl al-ḍalālah* adalah orang-orang yang sesat. Dalam kategori ini misalnya kelompok Mu'tazilah, Jabariyah dan lain-lain. Ketiga, *Lā yạiḥḥụ. Lā yạiḥḥụ* adalah kalimat untuk mengungkapkan tidak sahnya suatu tindakan yang dilakukan oleh seseorang baik dalam satu madzhab atau berbeda madzhab. Implikasi yang muncul adalah ketidakbolehan seseorang mengikuti atau menjadikan orang yang dianggap tidak sah tersebut sebagai panutan atau melakukan kegiatan bersamanya. Keempat, *kufr.* Kata *kufr* biasanya tidak berdiri sendiri, tetapi beriringan dengan kata lainnya yang menunjukkan kesalahan perbuatan yang dilakukan seperti *bid'ah qabīḥah* atau *ḍalāl* (sesat).

Kedua, ideologi keagamaan yang ada dalam kitab kuning di pesantren adalah ideologi al-Shāfi'iyah, yaitu ideologi yang diletakkan dasar-dasarnya oleh Imām al-Shafi'ī dan kemudian dikembangkan oleh para mujtahid setelahnya seperti mujtahid *tarjīḥ* dan mujtahid *fatwā.* Mereka para mujtahid adalah para agen dari ideologi al-Shafi'iyah. Ideologi ini menggunakan dasar-dasar yang telah dibangun oleh al-Shāfi'ī yaitu *pertama* dengan mengambil apa yang ada dalam al-Qur'an dan al-Sunah, jika kedua sumber tersebut telah jelas dan terang. *Kedua,* jika kedua sumber tersebut tidak menjelaskan, maka yang digunakan adalah kesepakatan para ulama tentang suatu masalah atau yang disebut dengan *ijmā'. Ketiga,* mengikuti pendapat para sahabat yang tidak tidak ada pertentangan dalam pendapat tersebut. *Keempat,* mengambil pendapat sahabat yang masih ada perbedaan pendapat di dalamnya dan *kelima* adalah dengan *qiyās* yaitu menyesuaikan hukum yang tidak ada dalilnya dalam al-Qur'an dan Sunnah dengan yang ada di dalam dua sumber tersebut karena persamaan alasan hukum.

Ideologi kitab kuning berjalan secara hirarkis. Hirarki ini berkisar kepada dua hal yaitu pertama, hirarki para pemikir ideologis atau hirarki agen setelahnya yang disebut sebagai mujtahid dan kedua, hirarki kitab-kitab yang dijadikan pedoman dalam ideologi yang sama. Hirarki pertama, para pemikir ideologis, oleh kitab kuning selalu dijadikan rujukan dan dipertimbangkan

untuk prioritas pendapat yang diterima. Suatu pendapat yang menyalahi hirarki ini dianggap sebagai pendapat yang tidak kuat. Para pemikir ideologis juga terbentuk secara hirarkis seperti mujtahid *muqayyad* dengan tokohnya seperti Abū Isḥāq al-Shirāzī, Ibn Ḥuzaimah. Muḥammad bin Jarīr, al-Mawardī dan Abi Naṣr, mujtahid *tarjīḥ* dengan tokohnya seperti Imām al-Nawāwī dan Imām al-Rāfi'ī, mujtahid *fi al-fatwā* dengan tokohnya seperti Ibn Ḥajar al-Haitāmī dan al-Ramlī. Sementara pada hirarki kitab kuning adalah hirarki langsung dari akibat hirarki yang pertama. Para ulama yang dianggap paling otoritatif tersebut menyusun kitab kuning. Kitab kuning yang disusun secara otomatis adalah kitab kuning otoritatif pula. Hirarki kitab kuning dibangun berdasarkan kitab induk sang ideologi Imām al-Shāfi'ī yaitu *al-Um, Imlā', al-Buwaiṭī,* dan *Mukhtaṣar al-Muzānī.* Dari kitab induk inilah para mujtahid di atas menyusun garis-garis pemikirannya.

Ketiga, ideologi yang sama menghasilkan pemikiran yang terbelah, ada yang moderat dan ada yang tidak moderat, disebabkan oleh beberapa hal. Pertama, karena adanya otonomisasi teks kitab kuning. Kitab kuning diresepsi sesuai dengan pengalaman dan kondisi sosial yang mengitari pembaca teks kitab kuning tersebut. Teks kitab kuning setelah dilempar kepada wilayah publik akan otonom dari empat hal yaitu pertama, akan otonom dari makna apa yang dikatakan (*what is said*); kedua,

makna teks sudah tidak lagi terikat oleh penyusunnya; ketiga, teks dibaca oleh orang lain sudah tidak lagi berbasis kepada situasi atau konteks dari penyusunnya; keempat, teks tidak lagi terkungkung kepada audiensi awal. Kedua, perbedaan resepsi disebabkan pula karena adanya hasrah mimesis pembaca, yaitu keinginan pembaca untuk meniru atau menjadikan model dari apa yang dideskripsikan pembaca. Model tersebut adalah Nabi Muhammad SAW. Hanya saja, model tersebut dipersepsi secara berbeda. Ketiga, perbedaan resepsi disebabkan pengalaman yang berbeda, baik pengalaman pendidikan, lingkungan sosial maupun politik. Secara politik sebagai misal, hukum haram presiden perempuan dirumuskan karena seseorang sedang mendukung calon presiden laki-laki. Hal ini tampak misalnya pada saat sedang tidak mendukung Megawati sebagai calon presiden sebagaimana dirumuskan oleh beberapa tokoh NU di di Pesantren Raudhatul Ulum Besuk Kejayan Pasuruan Juni 2004.

B. Kelemahan Studi

Studi tentang ideologi terbelah kitab kuning ini terfokus kepada eksemplar berbagai pandangan kitab kuning terhadap masalah-masalah yang dicontohkan oleh kitab kuning seperti pandangan kitab kuning terhadap shalat *Raghāib.* Imām al-Nawāwī misalnya yang banyak dikutip oleh kitab kuning seperti *Fath al-Mu'īn* dan *Fatḥ al-Wahhāb* misalnya mengatakan shalat

tersebut adalah *bid'ah qabīḥah* dan mengecam orang-orang yang melakukannya serta mendoakan hal tidak baik. Namun, kitab kuning lain seperti *Iḥyā' 'Ulūm al-Dīn* karya al-Ghazālī, justru mendorong pelaksanaan ibadah tersebut karena mengamalkan tradisi suatu daerah Quds. Kitab *Iḥya' Ulūm al-Dīn* tidak luput dari sasaran kritik Imām al-Nawāwī. Masalah-masalah lain pun demikian seperti masalah umat Islam menjaga gereja dan lain-lain. Penelitian ini masih melihat ideologi terbelah tersebut dipermukaan. Hal-hal yang menunjukkan tidak moderat dalam kitab kuning diterima oleh pembaca untuk menghukumi suatu kasus, demikian pula sebaiknya yang moderat. Pembaca mengambil pendapat tersebut tanpa berpikir kritis bagaimana pandangan kitab kuning tersebut diproduksi atau pembaca tidak mengkomparasikan pandangan kitab kuning dengan pandangan kitab kuning lainnya.

Hanya saja, studi ini tidak meneliti secara detil tentang perbedaan-perbedaan internal dalam kitab kuning seperti misal bagaimana kitab *Fatḥ al-Mu'īn* di satu sisi menampilkan kesan moderat (seperti kalimat *khurūjan liman aujabahu,* keluar dari pendapat ulama yang mewajibkannya) dan pada sisi lain bersifat tidak moderat dengan menghukumi *bid'ah* suatu ibadah. Apa yang melatari perbedaan pandangan tersebut? Dalam situasi apa ungkapan moderat dan non moderat diungkapkan dan lain-lain. Kitab penting lainnya juga demikian. Dalam

al-Majmuʿ karya Imām al-Nawāwī misalnya banyak menghadirkan perbedaan pendapat para ulama, namun di sisi lain, Imām Nawāwī menghakimi suatu tindakan pula. Model penghakiman ini sebagai tanggungjawab akademik atau karena sesuatu yang lain. Perlu ada penelitian lain yang mengungkap berbagai kekurangan ini.

Studi ini juga belum bisa menjangkau berbagai kitab yang lebih beragam, misalnya bidang tauhid, tasawuf dan tafsir. Fokus penelitian ini yang paling banyak adalah kitab-kitab dalam kategori kitab fikih. Kajian fikih menjadi perioritas karena pesantren lebih konsen dalam bidang ini, walau bidang lain tidak ditinggalkan. Kitab fikih menjadi perhatian lebih disebabkan fikih berhubungan dengan aktifitas manusia mulai bangun tidur hingga tidur kembali, sementara tauhid dan tasawuf misalnya adalah wilayah esoteris yang letaknya di dalam hati. Adagium, asal hatinya tetap yakin Allah SWT sebagai Tuhannya, maka ia tetap dihukumi mukmin. Demikian pula masalah ikhlas, tidak ada yang tahu kecuali dirinya dan Allah SWT. Hal ini berbeda dengan fikih yang eksoteris, sesuatu yang tampak dan bisa dijustifikasi. Perlu ada studi lain yang membicarakan bidang-bidang selain fikih.

C. Rekomendasi

Kitab kuning adalah khazanah keilmuan Islam yang besar. Kitab kuning menjadi transformator keilmuan dari masa ke masa. Kajian yang diulas oleh kitab

kuning menjadi pedoman kehidupan umat beragama. Para penulisnya adalah para agen dengan kapasitas keilmuan yang mumpuni. Bahasa Arab, suatu bahasa dominan dalam kitab kuning, bukanlah bahasa yang mudah. Strukturnya rumit, mengandung banyak pemaknaan. Memahami al-Qur'an dan Hadis sekalipun, mensyaratkan pemahaman bahasa ini. Memahami kitab kuning, oleh karena itu, bagi sebagian orang adalah prestise tersendiri di masyarakat, karena butuh waktu untuk mempelajarinya, tidak saja dari sisi materinya, tetapi dari sisi bahasa yang digunakan. Agar kitab kuning tidak beku dan kaku, diperlukan kajian kritis atas kitab kuning. Kitab kuning harus diposisikan sebagaimana mestinya, yaitu hasil pemikiran manusia yang ditulis untuk menjawab persoalan dalam kehidupan sang penulis. Kitab kuning adalah buku agama yang historis. Kajian kritis harus disuarakan oleh siapa pun yang *concern* dalam bidang ini agar kitab kuning terus hidup dan mengiringi kehidupan.

Sebagai pedoman, para pengamal kitab kuning bisa terbelah menjadi moderat dan tidak moderat. Sikap moderat dan non moderat tersebut harus diletakkan pada posisinya yang tepat. Moderat atau non moderat akibat dari pemahaman kitab kuning harus ditelusuri bangunan epistemologi yang mengiringinya. Hal ini penting agar titik pemahaman dan saling pengertian dari dua pandangan yang kontradiktif tersebut bisa diselesaikan,

minimal tidak saling menyerang. Seseorang yang sama-sama membaca *Fatḥ al-Mu'īn* sebagai misal, namun satu orang bisa moderat dan yang lain tidak. Bacaan sama, tetapi hasil berbeda. Bangunan epistemologi, oleh karena itu, diperlukan untuk mencari aspek luar yang ikut mempengaruhi terhadap pemahaman terhadap kitab kuning tersebut. Siapa pun, oleh karena itu, memiliki andil untuk memperkenalkan motif-motif lain yang ikut berpengaruh terhadap pemahaman. Sang pendiri madzhab, Imām al-Shāfi'ī sebagai misal, telah memberi contoh melalui *qawl qadīm* dan *qawl jadīd,* bahwa ilmu itu berkembang dan disesuaikan dengan telusuran masalah yang terjadi sesuai daerah dan zamannya masing-masing. Imām al-Shāfi'ī telah mengajarkan suatu fikih yang dinamis.

Lembaga pesantren adalah lembaga yang paling serius dalam pembelajaran dan pemahaman kitab kuning. Lembaga ini, tidak saja harus mendapat *suport* dari masyarakat dan dunia akademik, tetapi sudah selayaknya mendapat posisi terhormat dari pemerintah. Apa yang telah dilakukan oleh pemerintah atas pesantren harus tetap dipertahankan serta menambah sisi-sisi lain yang belum tersentuh. Pesantren dengan kitab kuningnya telah mengawal kebangsaan Indonesia sejak masa kerajaan hingga kini. Melalui kitab kuning, mereka memiliki argumen untuk berjuang melawan penjajah serta membela Negara Kesatuan Repulik Indonesia

(NKRI). Jika ada pemahaman non moderat dari kitab kuning oleh individu atau kelompok pesantren, harus dipahami bahwa semua itu sesungguhnya adalah bagian dari upaya mengawal kebangsaan tersebut melalui caranya yang berbeda sembari mengajak mereka untuk berdialog.

Daftar Pustaka

A. Buku

Abdullah, Amin. *Islamic Studies Di Perguruan Tinggi Pendekatan Integratif-Interkonektif*. Yogyakarta: Pustaka Pelajar: 2006.

Abū al-Ḥasan 'Alī al-Amidī, *Al-Iḥkām Fi Uṣūl al-Aḥkām* (Dār al-Kutub al-'Ilmiyah: Beirūt, 1983.

Abū Bakar Muḥammad Shaṭa, *Ḥāshiyah I'ānat al-Ṭālibīn* (Indonesia: Dāru Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.

Abū Ḥāmid Muḥammad bin Muḥammad al-Ghazālī, *Ihyā' Ulūm al-Dīn* (Semarang: Toha Putra, t.th

Abū Isḥāq Ibrāhīm bin 'Alī bin Yūsuf al-Firūzabādī al-Shairazzī, *al-Muhazzab fi al-Fiqh al-Imām al-Shāfi'ī.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1995. Juz 1.

Abū Zayd, Naṣr Ḥamd. *Imam Syafi'i: Moderatisme, Ekletisisme, Arabisme.* Terj. Khoiron Nahdliyin. Yogyakarta: LKIS, 1997.

Abū Zayd, Nasr Hamd. *Mafhūm an-Naṣ: Dirāsat fi 'Ulum al-Qur'ān*. Beirut: al-Markāz al-Saqāfi, 1994.

Adian, Donny Gahral. *Menyoal Obyektivisme Ilmu Pengetahuan*. Bandung: Teraju, 2002.

Aizid, Rizel. *Islam Abangan & Kehidupannya: Seluk Beluk Kehidupan Islam Abangan*. Yogyakarta: Dipta, 2015.

Al-'Asqalānī, Aḥmad bin 'Alī bin Ḥajar. *Fatḥ al-Bārī bi Sharḥ Ṣaḥīḥ al-Bukhārī.* Beirūt: Dār al-Ma'rifah, t.th.

Al-'Īd, Ibn Daqīq *Sharḥ al-Arba'īna Ḥadīthan al-Nawāwiyah.* Mekkah al-Mukarromah: al-Maktabah Faiṣāliyah, t.th.

Al-'Ulwānī, Ṭāha Jābir. Fayaḍ *Adab al-Ikhtilāf fi al-Islām.* Kairo: Dār al-Kutub al-Qatriyah,1985.

Al-Anṣārī, Abū Yaḥyā Zakaria. *Asnā al-Maṭālib fi Sharḥ Rauḍ al-Ṭālib.* Beirut Libanon: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.

_______________. *Fatḥ al-Wahhāb bi sharḥi Manhaj al-Ṭullāb.* Libanon: Dār al-Fikr, 1994., Juz 1

_______________. *Ghāyat al-Wuṣūl Sharḥ Lub al-Uṣūl*. Mesir: Maṭba'ah Musṭafā al-Bāb al-Ḥalabi wa Awladihi, 1936.

Al-Bājūrī, Ibrahīm *Ḥashiyah al-Bājūrī 'alā Ibn Qāsim al-Ghazī.* Semarang: Usaha Keluaraga, t.th. Juz 1.

Al-Baqi', Muḥammad Fuad 'Abd. *Mu'jam al-Mufahras li Alfād al-Qur'an.* Beirūt: Dār al-Fikri, 1992.

Al-Barlisi, Shihāb al-Dīn Aḥmad bin Aḥmad bin Salamat al-Qalyūbī dan Shihāb al-Dīn Aḥmad. *Ḥashiyatāni: Qalyūbī wa 'Umairah.* Mesir: Shirkah Maktabah wa Maṭba'ah al-Musṭafā al-Bābi al-Ḥalabi wa Aulādihī, 1956.

Al-Bighā, Musṭafā Dīb *al-Tadzhīb fi Adillati Matn al-Ghāyah wa al-Taqrīb.* Singapura-Jeddah: al-Haramain, 1978.

Al-Bujairimī, Sulaimān. *Bujairimī 'ala al-Khaṭīb.* Beirūt: Dār al-Fikri, 2006. Juz 2.

Al-Bukhārī, Muḥammad bin Ismā'īl bin Ibrāhīm bin al-Mughīrah Abū 'Abd Allāh. *al-Jāmi' al-Ṣaḥīḥ* Vol. 8. Kairo: Dār al-Shu'b, 1987.

Al-Damanhurī, Aḥmad. *Īḍāḥ al-Mubhām min Ma'āni al-Sullam.* Surabaya: al-Hidayah, t.th.

al-Dimyaṭī, Aḥmad bin Muḥammad. *Ḥashiyah al-Dimyāṭī 'alā Sharḥ al-Waraqāt.* Surabaya: al-Hidayah, t.th.

Al-Ghummāri, 'Abd Allāh Ibn Ṣiddīq. *Ḥusn al-Tafahhum wa al-Dark li Mas'alati al-Tark.* Kairo: Maktabah al-Qāhirah, 2002.

Al-Ḥasanī, Sayyid 'Alawī al-Malikī *Majmū' Fatāwā wa Rasāila.* tt: tp, 1413 H.

Al-Haitāmī, Ibn Ḥajar. *Tuḥfat al-Muḥtāj fi Sharḥ al-Minhāj.* Makkah: Dār Ḥirā', 1986. Juz, 24, 421.

______________. *al-Minhāj al-Qawīm*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2000.

______________. Ḥajar al-Makkī. ¯ *al-Fatāwā al-Kubrā al-Fiqhiyyah.* Mesir: 'Abd al-Ḥamid Aḥmad al-Ḥanafī, t.th.

Al-Hashimī, Sayyid Aḥmad. *Mukhtār al-Aḥadith al-Nabawiyyah wa al-Ḥikam al-Muḥammadiyah.* Beirūt: Dār al-Kitāb al-Islāmī, 1999.

Al-Husainī, Taqy al-Dīn Abī Bakr bin Muḥammad. *Kifāyat al-Akhyār.* Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyyah Indonesia, t.th.

Ali, Mahrus. *Sesat Tanpa Sadar*. Surabaya: La Tasyuki Press, 2010.

Al-Jābirī, Muḥammad 'Abid. *Bunyat al-'Aql al-'Arabī*. Beirūt: Markāz Dirāsah al-Wiḥdah, 1990.

______________. *Takwīn al-'Aql al-Arabī*. Beirūt : al-Markāz al-Saqafī al-'Arabī, 1991.

______________. *al-Khitab al-'Arabi al-Mu'asir*. Bairut: Markaz Dirasat al-Wah dah al-Arabiyah, 1992.

______________. *Negara dan Penerapan Syariah*. Yogyakarta: Fajar Pustaka Baru, 2000.

Al-Jamal, Sulaimān. *Ḥāshiyah al-Jamal 'Ala Sharḥ al-Minhaj.* Beirūt: Dār al-Turath al-'Arabī, t.th. Juz 2.

Al-Jauziyyah, Ibn Qayyim. *I'lām al-Muwāqi'īn 'An Rab al-'Alamīn*. Bairūt: Dār al-Fikr, 1977. Cet. III.

Al-Jazīrī, Abdul Rahmān. *Al-Fiqh 'alā Madzhāhib al-Arba'ah*. Tt: Tp. tth. Juz 5.

Al-Khushūī, Muḥammad. *al-Wajīz di 'Ulūm al-Ḥadīth.* Kairo: Universitas al-Azhar, 2005.

Al-Kibbi, Sa'd al-Dīn bin Muḥammad. *Muqaddimah al-Nawāwī fi 'Ulūm al-Ḥadīth*. Beirūt: al-Maktabah al-Islāmī, Cet. 1, 1996.

Al-Maḥallī, Jalāl al-Dīn. *al-Maḥallī,* Terj. TGK. Erwin Syah. Aceh Besar: Yayasan Bustanul Darussalam Al-Waliyah, t.th. Juz, 1.

Al-Malībārī, Zain al-Dīn bin Abd al-'Azīz. *Fatḥ al-Mu'īn.* Beirūt: Dār al-Kitāb al-Islāmī, t.th.

______________. *Sharḥ Irshād al-'Ibād ilā Sabīl al-Rashād*. Surabaya: al-Hidāyah, t.th.

Al-Nawāwī, Abū Zakariyya Muḥy al-Dīn bin Sharf. *Kitāb al-Majmū' Sharḥ al-Muhazzab li al-Shīrāzī.* Jeddah: Maktabah al-Irshād, t.th.

______________. *Sharḥ Ṣaḥīḥ Muslim bi Sharḥi al-Nawāwī* (Mesir: Maṭba'ah al-Miṣriyah bi al-Azhar, 1929), Juz 8, cet. 1

______________. *al-azkārr.* Surabaya: al-Hidayah, t.th.

Al-Qaraḍawi, Yusuf. *Al-Khaṣaiṣ al-'Ammah li al-Islām*. Beirūt: Mu'assasah ar-Risālah, 1983.

al-Qazawayni, Muḥammad bin Yazīd Abū 'Abd 'Allāh. *Sunan Ibn Mājah*, hadis Vol. 2. Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.

Al-Qurowiyyah, Lajnah al-Masail ad-Diniyyah. *1000 Soal Jawab Fiqh: Solusi Problematika Hukum di Masyarakat*. Kediri: 'Alaika Press, 2012.

Al-Rāzī, Fakhr al-Dīn. *Manāqib al-Imām al-Shāfi'ī.* Kairo: Maktabat al-Kuliyyah al-Azhariyah, 1986.

Al-Ramlī, Shamsu al-Dīn Muḥammad bin Abī al-'Abbās Aḥ mad bin Ḥamzah bin Shihāb al-Dīn. *Nihāyat al-Muḥtāj.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2003

Al-Samarānī, Muḥammad bin Ma'ṣūm bin Sālim. *Tashwīq al-Khallān.* Surabaya: Maktabah Ṣaḥābat 'Ilmi, t.th.

Al-Shāfi'ī, Muḥmmad bin Idrīs. *al-Risālah.* Mesir: Dār al-Wafā', 2001.

____________. *al-Umm.* Mesir: Dār al-Wafā', 2001.

Al-Shahrastani, Muhammad bin Abdul Karim. *al-Milal wa al-Nihal,* Terj. Asywadie Syukur. Surabaya: Bina Ilmu, 2006.

Al-Sharbīni Muḥammad bin Aḥmad al-Khaṭīb¯. *Mughni al-Muḥtāj ilā Ma'rifati Alfādz al-Minhāj.* Beirūt: Dār al-Ma'rifah, 1997. Juz. 2.

_______________. *al-Iqnā' fi Ḥalli Abī Shujā'*. Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyyah, 2004.Cet. II.

Al-Suyūṭi Jalāl al-Dīn dan Jalāl al-Dīn al-Maḥallī. *Tafsīr al-Qur'ān al-Karīm*. Semarang: Ṭahā Putra, t.th.

Al-Suyūṭī, Jalāl al-Dīn 'Abd al-Raḥmān. *al-Ashbah wa al-Nazāir.* Beirūt: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1983.

Al-Suyuthi, Jalaludin. *Asbabun Nuzul: Sebab Turunnya Ayat al-Qur'an*, Terj. Tim Abdul Hayyie. Depok: Gema Insani, 2008.

Al-Zarqānī, Muḥammad 'Abd al-Aḍīm. *Manāhil al-'Irfān fi Ulūm al-Qur'ān*. al-Qāhirah: 'Isā al-Bābi al-Halabī, t.th.

Al-Zuhailī, Wahbah. *Uṣūl al-Fiqh al-Islāmī.* Libanon: Dār al-Fikr al-Mu'āṣir, 1986.

Azra, Azyumardi. *Jaringan Ulama Timur Tengah dan Kepulauan Nusantara Abad XVII & XVIII: Akar Pembaharuan Islam Indonesia.* Edisi Revisi. Jakarta: Kencana, 2004.

_____________. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi di Tengah Tantangan Milenium III*. Jakarta: Kencana, 2012.

_____________. *Pergolakan Politik Islam.* Jakarta: Paramadina, 1996.

_____________. *Pendidikan Islam: Tradisi dan Modernisasi Menuju Milenium Baru*. Jakarta: Logos Wacana Ilmu, 1999.

Bagus, Lorens. *Kamus Filsafat*. Jakarta: PT. Gramedia Pustaka Utama, 2002.

Bakry, Muammar et. all, *Konstruksi Islam Moderat: Menguak Prinsip Rasionalitas, Humanitas, dan Universalitas Islam*, ed. Yogyakarta: Ladang Kata dan ICATT Press, 2018.

Bertens, K. *Filsafat Barat Abad XX: Inggris-Jerman*. Jakarta: Gramedia,1990.

Bleicher, Josef. *Hermeneutika Kontemporer, Hermeneutika Sebagai Metode, Filsafat, dan Kritik*, Terj. Ahmad Norma Pertama. Yogyakarta: Fajar Pustaka, 2007.

Bourdieu and Loic J.D. Wacquant. *An Innovation to Reflexive Sociology.* Cambridge, UK: Polity Press, 1996.

Bourdieu, Pierre F. *In Other Words, Essays Towards a Reflexive Sociology,* Trans. Matthew Adamson. Cambridge, UK: Polity Press, 1990.

______________. *The Logic of Practice.* Trans. Ricard Nice. USA: Stanford University Press, 1990.

Bruinessen, Martin Van. *Kitab Kuning, Pesantren dan Tarekat.* Bandung: Mizan, 1995.

Cabin, Philippe & Jean Francois Dortier (ed.). *Sosiologi: Sejarah dan Berbagai Pemikirannya,* Terj. Ninik Rochani Sjams. Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2005.

Dampar 2012. *Majmu'ah Bahtsul Masa-il: Mabahits Santri Tamatan 2012*. Kediri: Lirboyo Press, 2013. cet. III.

Dewa, M. Syakur dan Roy Fadli. *al-Marji'u al-Akbar: Referensi Umum Umat.* Kediri: Pustaka 'Azm dan Pon. Pes Darut Tauhid Tanjungsari Probolinggo, 2012.

Dhofier, Zamakhsyari. *Tradisi Pesantren Studi tentang Pandangan Hidup Kyai.* Jakarta: LP3ES, 1994.

El-Fadl, Kholed Abou. *Selamatkan Islam dari Muslim Puritan*, H. Mustofa (ed.). Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2006.

Endraswara, Suwardi. *Mistik Kejawen: Sinkretisme, Simbolisme dan Sufisme dalam Budaya Spritual Jawa.* Yogyakarta: Narasi, 2006.

Fashari, Fauzi. *Penyingkapan Kuasa Simbol; Apropriasi Reflektif Pemikiran Pierre Bourdieu*. Yogyakarta: Juxtapose, 2007.

Geert, Clifford. *Kebudayaan dan Agama*. Yogyakarta: Kanisius, 1992.

Girard, Rene. *Deceit, Desire and The Novel.* Trans. Yvonne Preccero. Baltimore: Maryland 1965.

_____________. *Violence and The Sacred*. Trans. Patrick Gregory. Maryland: The Johns Hopkins University Press: 1977.

Haedari, Amin et. al. *Masa Depan Pesantren dalam Tantangan Modernitas dan Tantangan Kompleksitas Global.* Jakarta: IRD Press, 2004.

Hakim, Abdul dan Yudi Latif. (Penyunting). *Bayang Fanatisme: Essai-essai untuk Mengenang Nurcholish Madjid.* Cet. 1. Jakarta: PSIK Universitas Paramadina, 2007.

Hamka. *Sejarah Umat Islam.* Jilid IV. Jakarta: Bulan Bintang, 1976.

Hamzah dan Anam (peny.). *Gus Dur Diadili Kiai-Kiai: Sebuah Dialog Mencari Kejelasan.* Surabaya: Offset Bisma Satu, 1999.

Hanafi, A. *Pengantar Theology Islam.* Jakarta: PT. Al-Husna Zikra, 1995.

Harker, Ricard, Cheelin Mahar, Chris Wilkes (eds). *(Habitus X Modal) + Ranah=Praktik. Pengantar Paling Komprehensif kepada Pemikiran Pierre Bourdieu.* Yogyakarta: Jalasutra, 2005.

Hasan, M. Ali. *Perbandingan Mazhab*. Jakarta : PT. Grafindo Persada, 2002.

Hidayat, Komaruddin. *Memahami Bahasa Agama*. Jakarta: Paramadina, 1996.

Hitti, Philip K. *History of The Arab*, Terj. Cecep Lukman Yasin dan Dedi Slamet Riyadi. Jakarta: Serambi Ilmu Semesta, 2002.

Homby. A. S. *Oxford Advanced Learner's Dictionary of Current English.* J. Crowther (ed.). London: Oxford Univesity Press, 1995.

Ibn ‘Abd al-Salām, ‘Izzu al-Dīn ‘Abd al-‘Azīz. *al-Qawāid al-Kubra al-Mausūm bi Qawāid al-Aḥkām fi Iṣlāḥ al-Anām.* Damaskus: Dār al-Qalam, Tth. Juz 2

Ibn ‘Ashur, Muhammad al-Ṭahir. *al-Taḥrīr wa al-Tanwīr.,* Juz II. Tunis: al-Dār Tunisiyyah, 1984.

Ibn ‘Umar, Sayyid ‘Abd al-Raḥmān bin Muḥammad bin Ḥusain. *Bughyat al-Mustarshidīn.* Surabaya: al-Hidayah, t.th.

Ibn Rif’ah. Abu al-‘Abbās Najm al-Dīn Aḥmad bin Muḥ ammad. *Kifāyat al-Nabīh Sharḥ Tanbīh.* Libanon: Dār al-Kutub al-‘Ilmiyyah, 2009. Juz. 4,

Ibn Sumaiṭ, Habib Zain bin Ibrāhīm. *al-Manhaj al-Sawī: Sharḥ Uṣūl Ṭarīqat al-Sādat Āli Bā ‘Alawī.* Hadramaut: Dār al-‘Ulūm wa al-Dakwah, 2005.

Ibn Yūsuf, Imām al-Ḥaramain Abū al-Ma’ālī ‘Abd al-Mālik bin ‘Abd Allāh. *al-Burhān fi Uṣūl al-Fiqh.* Qatar: Shaikh Khalīfah bin Ḥamdāl Thānī, t.th.

Iqbal, Asep Muhamad. *Yahudi dan Nasrani dalam al-Qur’an: Hubungan Antaragama Menurut Syaikh Nawawi Banten.* Bandung: Teraju, 2004.

Iswahyudi. *Pluralisme Islam Pribumi: Melacak Argumen-Argumen Abdurrahman Wahid tentang Pluralisme Islam di Indonesia.* Ponorogo: STAIN Ponorogo Press, 2016.

Iswahyudi. Udin Safala, Umi Kulsum. "The Revivalisme of Veiled Female Student: An Account of Their Views of Democracy in Indonesia," *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*, Volume 9, Number 2, December 2019.

Jenkins, Ricard. *Pierre Bourdieu*. New York: Routledge, 2002.

Kaelan, *Metode Penelitian Agama Kualitatif Interdisipliner.* Yogyakarta: Paradigma, 2010.

Karīm, Khalīl. 'Abdul *Syariah: Sejarah Perkelahian Pemaknaan*. terj. Kamran As'ad. Yogyakarta: LKIS, 2003.

Kementerian Agama. *Moderasi Beragama*. Badan Litbang dan Diklat Kementerian Agama RI Gedung Kementerian Agama RI: 2019.

Khazin, Makruf. *Jawaban Amaliyah & Ibadah yang Dituduh Bid'ah, Sesat, Kafir dan Syirik*. Surabaya: al-Miftah, 2013.

Khudrin, Ali dkk. *Standarisasi Penguasaan Kitab Kuning di Pondok Pesantren Salaf*. Semarang: Robar Bersama, 2011.

Latif, Yudi. *Mata Air Keteladanan: Pancasila dan Perbuatan,* Bandung: Mizan, 2014.

M. Echols, John dan Hassan Shadily. *Kamus Inggris-Indonesia An English-Indonesian Dictionary*. Jakarta: PT Gramedia, 2005.

Madjid, Nurcholish. *Islam Agama Kemanusiaan: MembangunTradisi dan Visi aru Islam Indonesia.* Jakarta: Paramadina dan Dian Rakyat, 2010. Cet. IV

_____________. *Islam: Doktrin dan Peradaban: Sebuah Telaah Kritis tentang Masalah Keimanan, Kemanusiaan, dan Kemodernan.* Jakarta: Paramadina, 2000. Cet. IV

Mahrus, An'im Falahuddin dkk. *Masāil al-Dīn,* Juz 2. Kediri: Madrasah Hidayatul Mubtadi'in Lirboya, 1999.

Mardiyah.*Kepemimpinan Kiai dalam Memelihara Budaya Organisasi* (1st ed.).Malang: Aditya Media Publshing, 2012.

Moesa, Ali Machsan. *Kiai dan Politik, Dalam Wacana Civil Socity*. Surabaya: LEPKISS, 1999.

Muhajir, Afifuddin. *Fathu al-Mujib al-Qarīb.* Situbondo: al-Maktabah al-As'adiyyah, 2014.

Munawir, AW. *Kamus al-Munawwir Arab-Indonesia,* Edisi Kedua. Surabaya: Pustaka Progressif, 1997. Cet. XIV

Musṭafā al-Ghulayainī. *Jāmi' al-Durūs al-'Arabiyah.* Bairūt: al-Maktabah al-'Ashriyah, t.th.

Mutahir, Arizal. *Intelektual Kolektif Pierre Bourdieu.* Yogyakarta: Kreasi Wacana, 2011.

Nakha'i, Imam. *Fiqh Pluralis: Telaah Terhadap Relasi Muslim dan Non Muslim dalam Kitab-Kitab Kuning*. Jakarta:

Puslitbang Pendidikan Agama dan Keagamaan Badan Litbang dan Diklat Kemenag RI, 2011.

Nawāwī, Muḥammad bin 'Umar al-Jāwī. *Mirqadu al-Ṣu'ūd al-Taṣdīq fi Sharḥ Sullam al-Taufiq*. Surabaya: al-Hidayah, t.th.

_____________. *al-Tafsir al-Munīr li Ma'āni al-Tanzīl*. Tp: Maktabah 'Uthmāniyah, 1305 H.

_____________. *Fatḥ al-Majīd fi Sharḥ al-Dur al-Farīd*. Indonesia: Dār Iḥyā' al-Kutub al-'Arabiyah, t.th.

______________. *Nihāyat al-Zaīn*. Beirūt-Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 2002.

______________. *Qūt al-Ḥabīb al-Gharīb*. Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyah, 1998

______________. *Thimār al-Yāni'ah*. Surabaya: al-Hidāyah, t.th.

______________. *Nihāyat al-Zain fi Irshād al-Mubtadi'īn*. Bairūt Libanon: Dār al-Kutub al-'Ilmiyaah, 2002.

Nizar, Samsul. *Sejarah Sosial & Dinamika Intelektual Pendidikan Islam di Nusantara*. Jakarta: Kencana, 2013.

Nuswantoro. *Daniel Bell, Matinya Ideologi*. Yogyakarta: Indonesia Tera, 2001.

Palmer, Richard E. *Hermeneutics*. Northwestern University Press, 1969.

Purna Aliyah 1997 Madrasah Hidayatul Mubtadi'ien Pon-Pes Lirboyo. *Mengenal Istilah dan Rumus Fuqaha'.* Jawa Timur: Pustaka De-Aly, 1997.

Purwadi. *Sufisme Sunan Kalijaga: Menguak Tabir Ilmu Sejati di Tanah Jawa.* Yogyakarta: Sadasiva, 2005.

Qomar, Mujamil. *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi.* Jakarta: Erlangga, 2007.

Rahman, Fathur. *Ikhtisar Mushthalahul Hadis.* Bandung: PT. ALMA'ARIF, 1970.

Rahmat, M. Imdadun (ed.). *Kritik Nalar fiqh NU: Transformasi Paradigma Bahtsul Masa'il*. Jakarta Selatan: Lakspesdam NU, 2002.

Ritzer, George dan Douglas J. Goodman. *Teori Sosial Modern,* Terj. Alimandan. Jakarta: Kencana, 2004.

Royyan, Muhammad Danial. *Sejarah Tahlil.* LTN NU Kendal dan Pustaka Amanah Kendal, 2013.

Said, Imam Ghazali dan A. Maruf Asori. *Ahkamul Fuqaha: Solusi Problematika Hukum Islam, Keputusan Muktamar, Munas, dan Konbes Nahdlatul Ulama (1926-1999 M).* Surabaya: Lajnah Ta'lif wan Nasyr (LTN) NU Jawa Timur, 2005. Cet-2.

Saksono, Widji. *Mengislamkan Tanah Jawa: Telaah Atas Metode Dakwah Walisongo.* Bandung: Mizan, 1994. cet. IV

Shihab, Quraish. *Wawasan Al-Qur'an Tafsir Maudhui Atas Pelbagai Persoalan Umat*, Cet.3. Bandung: Mizan, 1996.

Sirry, Mun'im A. *Sejarah Fiqh Islam: Sebuah Pengantar.* Surabaya: Risalah Gusti, 1996.

Syam, Nur. *Model Analisis Teori Sosial.* Surabaya: IAIN Press, 2009.

Tholabah, Jam'iyah Musyawarah Riyadlotut. *Tuhfatur Rohabah.* Kediri: PP. Al-Falah Ploso, 1979.

Tim Aswaja NU Center PWNU Jawa Timur. *Khazanah Aswaja: Memahami, Mengamalkan dan Mendakwahkan Ahlussunnah Wal Jama'ah.* Surabaya: Aswaja Center NU Jawa Timur, 2016.

Tim Pembukuan Purna Siswa 2011. *Jendela Madzhab: Memahami Istilah dan Rumus Madzahib al-Arba'ah.* Kediri: Lirboyo Press, 2013.

Wahid, Abdurrahman. *Membaca Sejarah Nusantara: 25 Kolom Sejarah Gus Dur.* Yogyakarta: LKIS, 2010.

Waquant, Loic. *Pierre Bourdieu.* London and New York: McMillan, 1998.

Wijaya, Aksin dkk, *Berislam di Jalur Tengah: Dinamika Pemikiran Keislaman dan Keindonesiaan Kontemporer,* penyunting. Aksin Wijaya. Yogyakarta: Ircisod, 2020,

Woodward, Mark R. (ed.), *Jalam Baru Islam: Memetakan Paradigma Mutakhir Islam Indonesia.* Ter. Ihsan Ali Fauzi (Bandung: Mizan, 1998. Cet. 91.

Zaidan, Abdul karim. *al-Wajīz fi Uṣūl fiqh.* Bagdād: Mussasah cordova, t.th.

Ziyād, Ibnu. *Ghāyat Talkhīs al-Murād min Fatāwa Ibn Ziyad.* Beirūt: Dār al-Fikr, t.th.

B. Jurnal

Abbas, Nurlaelah. "Al-Jabiri Dan Kritik Nalar Arab (Sebuah Reformasi Pemikiran Islam)". *Aqidah-ta: Jurnal Ilmu Aqidah.* Vol. 1, No. 1 (2015).

Abdurrohman, Asep. "Eksistensi Islam Moderat Dalam Perspektif Islam", Jurnal *Rausyan Fikr*.Vol. 14 No. 1 Maret 2018.

Acharya, Arabinda. "Radicalization and Diffusion of " Ideology ": A Preliminary Discussion, *Counter Terrorist Trends and Analysis*. Vol. 5. No. 8 (August, 2013).

Adisastra, I Nyoman Surpa, Ni Made Rai Kristina UHN, I Gusti Bagus Sugriwa Denpasar, "Nilai-nilai moderasi Beragama Dalam Hindu (Perspektif Teologi)". Jurnal *Widya Katambung:Jurnal Fisalfat Agama Hindu.* Vol.13 No.2 2022.

Afroni, Sihabuddin. “Makna Ghuluw Dalam Islam: Benih Ekstremisme Beragama”. Jurnal *Wawasan: Jurnal Ilmiah Agama dan Sosial Budaya* 1, 1 (Januari 2016.

Anam, M. Khoirul. “Dasar-Dasar Istinbath Hukum Imam Syafi’i”. Jurnal *Pendidikan dan Pemikiran*. Vol 14 No. 1 (Mei 2019).

Arif, Syaiful. “Strategi Dakwah Sunan Kudus”. Jurnal *Addin,* Vol. 8, No. 2, Agustus 2014.

Arifin, Badrul. “Kurikulum Anti-Radikalisme Dalam Pendidikan Pesantren”. Jurnal *Pusaka* (2020), Vol. 8, No. 1.

Dahlan, Zaini. “Khazanah Kitab Kuning: Membangun Sebuah Apresiasi Kritis,” Jurnal *Ansiru Pai*. Volume.3 No. 1 Januari-Juni 2018.

Darajat, Zakiya. “Muhammadiyah dan NU: Penjaga Moderatisme Islam di Indonesia”. Jurnal *Hayula*. Vol. 1, No. 1, Januari 2017.

Darung, Afrianus dan Yohanes Yuda. “Keterlibatan Gereja Katolik Mendukung Moderasi Beragama Berorientasi Pada Komitmen Kebangsaan,” Jurnal *Gaudium Vestrum: Jurnal Kateketik Pastoral*. Vol. 5, No. 2. Juli-Desember 2021.

Fajrussalam, Hisny. “Core Moderation Values dalam Tradisi Kitab Kuning di Pondok Pesantren”. *Attulab: Islamic*

Religion Teaching & Learning Journal. Volume 5 Nomor 2 tahun 2020, 213.

Farih, Amin. "Paradigma Pemikiran Tawassul dan Tabarruk sayyid Ahmad Ibn Zaini Dahlan Di Tengah Mayoritas Teologi Mazhab Wahabi". Jurnal *Theologia*. Volume 27, Nomor 2, Desember 2016.

Habibullah, Eka Sakti. "Pandangan Imam Abu Hanifah Dan Imam Syafi'i Tentang Al-Istihsan," Jurnal *Al-Maslahah*. Vol 4, No 07 (2016)

Hadiat, Rinda Fauzian, et.all. "Penguatan Moderasi Beragama Berbasis Kearifan Lokal Dalam Upaya Membentuk Sikap Moderat Siswa Madrasah". Jurnal *Al-Wijdán: Journal of Islamic Education Studies*. Volume VI, Nomor 1, Juni 2021.

Hakiki, Kiki Muhamad. "Islam Dan Demokrasi: Pandangan Intelektual Muslim Dan Penerapannya Di Indonesia".. Jurnal *Wawasan*, 1 (Januari 2016.

Hakim, Muhammad Aziz. "Repositioning Pancasila Dalam Pergulatan Ideologi-Ideologi Gerakan Di Indonesia Pasca-Reformasi". Jurnal *Kontemplasi*, Volume 04 Nomor 01, Agustus 2016.

Hamdi, Saibatul Munawarah, Hamidah. "Revitalisasi Syiar Moderasi Beragama di Media Sosial: Gaungkan Konten Moderasi untuk Membangun Harmonisasi". Junal *Intizar*. Vol. 27 No. 1. 2021.

Haryatmoko. "Menyingkap Kepalsuan Budaya Penguasa: Landasan Teoritis Gerakan Sosial Menurut Pierre Bourdieu". Majalah *BASIS,* nomor 11-12 Tahun ke-52 Nopember-Desember 2003.

Hasib, Kholili. "Menelusuri Madzhab Walisanga". .Jurnal *Tsaqafah.* Vol. 11, No. 1, Mei 2015.

Hayatuddiniyah. "Kritik Hermeneutika Filsafat Hans Georg Gadamer". Jurnal *Filsafat Indonesia*. Vol 4 No 2 Tahun 2021.

Hilmy, Masdar. "Whither Indonesia's islamic moderatism?: A reexamination on the moderate vision of Muhammadiyah and NU". *Journal of Indonesian Islam*, 7 (1), 2013.

Holbrook, Donald and John Horgan. "Terrorism and ideology: Cracking the Nut". *Perspectives on Terrorism*. Volume 13, Issue 6, Desember 2019.

Ismon, Aizul Mohd dan Muhammad Alif Md Aris. "perkembangan penulisan serta penggunaan istilah qawl mu'tamad di dalam mazhab shafi'i". *'Ulwan's Journal*, Jilid 5 (1) 2020.

Iswahyudi, dan Udin Safala. "Ideologi Argumen-Argumen Keagamaan Tradisi Lingkaran Hidup dalam Kitab Kuning". *Islamica*.Volume 14, NO. 1, (September 2019).

Iswahyudi. "MUI dan Nalar Fatwa-fatwa Eksklusif". *Al-Ihkam: Jurnal Hukum & Pranata Sosial,*". Vol. 11 No. 2 Desember 2016.

Kholis, Nur. "Pondok Pesantren Salaf Sebagai Model Pendidikan Deradikalisasi Terorisme". jurnal AKADEMIKA.Vol. 22, No. 01 Januari-Juni 2017.

Ma'arif, Syamsul, Achmad Dardiri, Djoko Suryo. "Inklusivitas Pesantren Tebuireng: Menatap Globalisasi Dengan Wajah Tradisionalisme". *Jurnal Pembangunan Pendidikan: Fondasi Dan Aplikasi*. Volume 3, Nomor 1, Juni 2015.

Mabrur, Moh. Abid. "Pengaruh Karya Syekh Nawawi Al- Bantani Dalam Tradisi Kajian Kitab Kuning (Kitab Klasik) Di Pesantren Buntet". Jurnal *TAMADDUN*. Vol. 4 Edisi 2 Juli-Desember 2016.

Mawardi. "Moderasi Beragama Dalam Agama Konghuchu". *Abrahamic Religions: Jurnal Studi Agama-Agama*. Vol. 2, No. 2 September. 2022.

Muhajirin dan Zulaikhah Fitri Nur Ngaisah. "Keadilan dalam al-Qur'an (Kajian Semantik Kata al-'adl dan al-qisṭ dalam al-Qur'an)". Jurnal *Hermeneutik: Jurnal Ilmu al-Qur'an dan Tafsir.* Volume 13 No. 1, 2019.

Mukalam dan Siti Murtiningsih. "Hermeneutika Filosofis Hans-Georg Gadamer sebagai Basis Ontologis

Multikulturalisme". *SOSIOHUMANIORA: Jurnal Ilmiah Ilmu Sosial Dan Humaniora*. Volume 7 (1), Februari 2021.

Munitz, Milton K. *Contemporary Analitic Philosophy.* New York: Macmillan Publishing Co.Inc, 1981.

Nisa, Muria Khusnun Ahmad Yani, Andika, Eka Mulyo Yunus, Yusuf Rahman. "Moderasi Beragama: Landasan Moderasi dalam Tradisi Berbagai Agama dan Implementasi di Era Disrupsi Digital". Jurnal *Riset Agama*. Volume 1, Nomor 3 (Desember 2021).

Paramita, Purnomo Ratna. "Moderasi Beragama Sebagai Inti Ajaran Buddha". dalam *ICRHD: Journal of International Conference On Religion, Humanity and Development*". ICRHD 2, August 2021.

Qomar, Mujamil. *Pesantren Dari Transformasi Metodologi Menuju Demokratisasi Institusi.* Jakarta: Erlangga, 2007.

Romadhon, Sukron. "Kiai bagi Orang Madura" dalam *Proceedings of 4th International Conference on Islamic Studies (ICONIS)* 2020, 2020 November 18, 2020, IAIN Madura, Pamekasan, East Java, Indonesia.

Sahri, Insan kamil. "Ideologi Damai Kaum Pesantren: Studi atas Narasi Kurikulum Pesantren Salaf". *Jurnal Pendidikan Agama Islam (Journal of Islamic Education Studies)*. Vol. 6 No. 1 (2018).

Selanno, Semuel. "Moderasi Beragama Dalam Bingkai Pendidikan Agama Kristen Kehidupan". Jurnal *Wahana Pendidikan*. Agustus 2022, 8 (13).

Setiawan, Agus Mahfudin. "Transisi Sistem Pemerintahan: al-Khulafa al-Rashidun ke Dinasti Umayyah Masa Yazid Bin Muawiyah (661-683 M)." Jurnal *Tsaqofah & Tarikh*. Vol. 4 No. 2. Juli-Desember 2020.

Shafrianto, Abdhillah. "Husain Ibn Manshur Al-Hallaj Dan Tasawuf". Jurnal *CONTEMPLATE*. Vol. 3 No. 01 Juni 2022.

Suharto, Toto. "Indonesianisasi Islam: Penguatan Islam Moderat dalam Lembaga Pendidikan Islam di Indonesia". Jurnal *Al-Tahrir: Jurnal Pemikiran Islam*. Volume 17, Edisi 1, 2017.

Unwakoly, Semuel. "Berpikir Kritis dalam Filsafat Ilmu: Kajian dalam Ontologi, Epistemologi, dan Aksiologi". *Jurnal Filsafat Indonesia.* Vol 5 No 2 Tahun 2022.

Wahyudi, Chafidh. "Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl". Jurnal *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*.Volume 1, edisi 1, 2015.

Wahyudi, Chafidz. "Tipologi Islam Moderat dan Puritan: Pemikiran Khaled M. Abou el-Fadl." *Teosofi: Jurnal Tasawuf Dan Pemikiran Islam*. Volume 1 Nomor 1 Juni 2011.

War'i, Muhammad. "Nalar Santri : Studi Epistemologis Tradisi Di Pesantren". dalam *Fikri : Jurnal Kajian Agama*. Volume 4, Nomor 2, Desember 2019.

Wicaksono, Ferri. "Kiai Kharismatik dan Hegemoninya (Telaah Fenomena Habib Syech bin Abdul Qadir Assegaf). Jurnal *Pemerintahan Dan Politik Global.* Volume 3. No.3 Agustus 2018.

Zamimah, Iffati. "Moderatisme Islam Dalam Konteks Keindonesiaan (Studi Penafsiran Islam Moderat M. Quraish Shihab)." Jurnal *Al-Fanar: Jurnal Ilmu Al-Qur'an dan Tafsir*. Volume 1, Nomor 1, Juli 2018.

Zega, Yunardi Kristian. "Radikalisme Agama Dalam Perspektif Alkitab Dan Implikasinya Bagi Pendidikan Agama Kristen". Jurnal *Shanan*. Volume 4 Nomor 1 Maret 2020.

Zulhamdi. "Periodisasi Perkembangan Ushul Fiqh". Jurnal *At-Tafkir*. Vol. XI No. 2 Desember 2018.

UNIVERSITAS ISLAM NEGERI
Kyai Ageng Muhammad Besari
PONOROGO - JAWA TIMUR - INDONESIA

IDEOLOGI TERBELAH PESANTREN:

Ideologi Moderat dan Non Moderat Kitab Kuning di Pesantren

Kitab Kuning yang dipelajari di pesantren adalah refleksi pemikiran penyusunnya tentang masalah yang terjadi di masyarakat. Kitab kuning, mengikuti Geertz, adalah *model for* (acuan dan konstitusi dalam bertindak) dan *model of* (aktivitas yang mewujud dalam aktualitas kehidupan berupa praktik-praktik ibadah, ritual-ritual dan penggunaan simbol-simbol keberagamaan) sekaligus. Warga pesantren, termasuk alumni, menjadikan kitab kuning sebagai rujukan penting bagi kehidupan mereka. Namun, kitab kuning terkadang memberi jawaban solutif secara berbeda. Inilah yang menyebabkan perbedaan resepsi, ada yang moderat dan ada yang non moderat di kalangan pembacanya. Justifikasi-justifikasi fikih seperti tidak bolehnya salat di belakang pelaku bid'ah seperti Mu'tazilah atau tidak boleh mengikuti imam yang bermadzhab Ḥanafi sebagai misal (bagi makmum yang bermadzhab Shafi'i) adalah pendorong non moderat tersebut. Di sisi lain, kitab kuning juga memberi perspektif yang dapat membuka cakrawala pandangan seseorang untuk moderat melalui penjelasan pandangan-pandangan ulama yang berbeda. Inilah maksud dari ideologi terbelah dalam judul buku ini, yaitu ideologi yang dihasilkan dari hasil bacaan warga pesantren terhadap kitab kuning.

Buku yang ada di hadapan pembaca ini adalah pembahasan tentang bagaimana kitab kuning bisa memproduksi ideologi berbeda tersebut (moderat dan moderat), mulai dari pengungkapan-pengungkapannya hingga modalitas kontestasi yang terjadi dalam *field* Indonesia yang terbuka.

publicabooks.ascasrya.or.id
publicainstitute@gmail.com
publicainstitute_jakarta
Penerbit Publica Institute Jakarta